N° 7 1961 Juillet-Août

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

L'Eucharistie, sacrement de l'espérance ecclésiale

(*suite*)

La tradition latine.

La tradition latine connaît elle aussi cette mystérieuse vertu qu'a l'Eucharistie de nous conduire vers l'immortalité. Mais elle l'exprime plus discrètement, sans s'y attarder : nous sommes loin ici de la géniale synthèse de Théodore de Mopsueste. Comme témoin de cette tradition citons d'abord *Ambroise de Milan.* En son commentaire de Luc, 22 il écrit : « quant à l'homme juste, il est à l'image de Dieu si, pour reproduire la ressemblance de la vie divine, il méprise ce monde afin de connaître Dieu, et dédaigne les jouissances de la terre pour recevoir le Verbe qui est l'aliment de notre vie : ce pour quoi nous mangeons le corps du Christ, afin de pouvoir participer à la vie éternelle » (*In Luc.*, 10, 49; trad. Tissot, *Sources chrét.*, t. 2, p. 173). Mais c'est le texte du *De Mysteriis* qui est le plus évocateur :

> En vérité il est admirable que Dieu ait fait pleuvoir la manne pour nos pères, et qu'ils aient été rassasiés chaque jour du pain du ciel. C'est pourquoi il est dit : — L'homme a mangé le pain des sages. Pourtant ceux qui ont mangé ce pain au désert sont tous morts. Cette nourriture au contraire que tu reçois, ce pain vivant qui est descendu du ciel fournit le soutien de la vie éternelle (vitae aeternae substantiam subministrat) et quiconque le mange ne mourra jamais. C'est le corps du Christ. Examine maintenant ce qui est supérieur, le pain des anges ou la chair du Christ qui est certes le pain qui donne la vie. Cette manne-là était du ciel, celle-ci au-dessus du ciel; celle-là appartenait au ciel, celle-ci au maître du ciel; celle-là était sujette à la corruption si on la gardait jusqu'au lendemain, celle-ci est étrangère à toute corruption : quiconque en goûte avec respect ne peut éprouver la corruption (*De Myst.*, 47-48; Botte, *Sources chrét.*, p. 123).

Pourquoi ce corps eucharistique peut-il nous nourrir ainsi pour la vie éternelle? Parce que par la parole du Christ (« qui a pu faire de rien

ce qui n'était pas », *ibid.*, 52) le pain est devenu « la vraie chair du Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie » (*ibid.*, 53). Or cette chair du Christ est une nourriture « spiritalis » :

> Le Christ est dans ce sacrement parce que c'est le corps du Christ. Ce n'est donc pas une nourriture corporelle mais spirituelle. Aussi l'Apôtre a-t-il dit de son image : — Nos pères ont mangé une nourriture spirituelle, ils ont bu une boisson spirituelle. Car *le corps de Dieu est un corps spirituel,* le corps du Christ est le corps de l'Esprit divin (*corpus enim Dei corpus est spiritale, corpus Christi corpus est divini Spiritus quia Spiritus Christus*) comme nous le lisons : — Le Christ Seigneur est Esprit en face de nous. Et dans l'Epître de Pierre nous trouvons : — Le Christ est mort pour nous. Enfin cette nourriture affermit notre cœur et cette boisson réjouit le cœur de l'homme, comme l'a rappelé le prophète. (*De Myst.*, 58; Botte, p. 128).

Le *De Sacramentis* dit plus simplement :

> Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel. Cependant la chair n'est pas descendue du ciel, c'est-à-dire qu'il a pris chair d'une vierge sur terre. Comment donc le pain est-il descendu du ciel, et le pain vivant? Parce que notre Seigneur Jésus Christ a part à la fois à la divinité et au corps et que toi, qui reçois son corps, tu participes à sa nature divine par cet aliment (*De Sacr.*, VI, 1, 4; Botte, pp. 98-99),

après avoir lui aussi comparé cet aliment à la manne du ciel : « qu'est-ce qui est le plus grand, la manne du ciel ou le corps du Christ? Assurément c'est le corps du Christ, qui est l'auteur du ciel. Puis, celui qui a mangé la manne est mort; celui qui aura mangé ce corps obtiendra la rémission de ses péchés et il ne mourra jamais » (IV, 5, 24; Botte, pp. 85-86) [64].

Nous avons donc retrouvé l'équation : pain de vie éternelle parce que corps de celui qui est Dieu.

Nous ne nous attarderons pas sur *Augustin.* Le texte du *Tractatus 26* sur Jean est bien connu; comme aussi les difficultés que pose son interprétation. Mais c'est aussi l'un des plus grands textes de la Tradition sur la jonction entre l'Eucharistie sacrement de charité et l'Eucharistie aliment d'espérance :

> C'est, dit le Sauveur, ma chair qui sera donnée pour le salut du monde. Les fidèles savent ce que c'est que le corps du Christ s'ils ont soin d'en faire partie. Qu'ils deviennent donc le corps du Christ s'ils veulent vivre de son Esprit.

---

64. Quand il en arrive au commentaire du Pater, le De Sacramentis revient sur ce lien entre le pain eucharistique et la vie éternelle : « Donne-nous aujourd'hui notre pain quotidien... Avant les paroles du Christ ce qu'on offre s'appelle pain; dès que les paroles du Christ ont été prononcées on ne l'appelle plus du pain, mais on l'appelle corps. Pourquoi dans l'oraison dominicale qui suit immédiatement dit-il alors « notre pain »? Il dit pain, mais ἐπιοῦσιος, c'est-à-dire substantiel. Ce n'est pas ce pain qui entre dans le corps, mais ce pain de vie éternelle qui réconforte la substance de notre âme. C'est pour cela que le grec l'appelle ἐπιοῦσιος. Le latin a appelé quotidien ce pain que les grecs appellent « de demain » parce que les grecs appellent demain τὴν ἐπιοῦσαν ἡμέραν» (*ibid.*, V, 4, 24; Botte, p. 95).

Il n'y a à vivre de l'Esprit du Christ que son corps... Si maintenant tu veux toi-même vivre de l'Esprit du Christ, sois l'un de ses membres. Serait-ce en effet ton esprit qui ferait vivre mon corps? Certainement non; mon esprit fait vivre mon corps, ton esprit fait vivre le tien. Pour le corps du Christ il ne peut vivre que de l'Esprit du Christ. Voilà pourquoi en nous parlant de ce pain l'apôtre Paul s'exprime ainsi : — Nous sommes tous un seul pain et un seul corps. O profond mystère de piété, ô signe d'unité, ô lien de charité. Celui qui veut vivre sait où il jouira de la vie, où il la puisera. Qu'il s'approche, qu'il croie; qu'il soit incorporé au Christ pour y trouver la vie; qu'il ne lui répugne aucunement de s'unir à d'autres membres... Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. D'où il suit que celui qui ne mange pas ce pain et ne boit pas ce sang ne l'a pas; car si les hommes peuvent, sans eux, avoir la vie du temps, ils ne peuvent aucunement, sans eux, posséder la vie éternelle. De là, quiconque ne mange pas sa chair et ne boit pas son sang, n'a pas la vie en soi; quiconque mange sa chair et boit son sang possède la vie. Pour l'un et l'autre de ces deux hommes le Sauveur parle de vie éternelle... Si celui qui ne les prend pas (cette nourriture et ce breuvage c'est-à-dire le corps et le sang du Seigneur) n'a pas la vie, celui qui les prend possède certainement la vie, et la vie éternelle (*in hoc vero cibo et potu, id est corpore et sanguine Domini non ita est; nam et qui eam non sumit non habet vitam; et qui eam sumit habet vitam et hanc utique aeternam*). Par cet aliment et ce breuvage le Sauveur veut donc nous désigner l'unité de son corps, l'union de ses membres, qui n'est autre que la Sainte Eglise, composée des prédestinés, des appelés, des justifiés, des saints glorifiés, de tous les fidèles... la glorification n'existe pour nous qu'en espérance, au ciel elle sera réalisée... Après ces paroles : — Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle, il ajoute : — Et je le ressusciterai au dernier jour. D'abord son âme jouira de la vie éternelle dans le séjour du repos où se réunissent les âmes des saints; quant à son corps lui aussi entrera en possession de la vie éternelle, car il ressuscitera au dernier jour avec tous les morts. Il dit : — Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment un breuvage. Les hommes ne prennent nourriture et boisson que pour apaiser leur faim et étancher leur soif. Or un pareil effet n'est produit vraiment que par cet aliment et cette boisson où ceux qui les prennent trouvent l'immortalité et l'incorruptibilité (*qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit*); et cela dans la société même des saints où régneront la paix et une unité pleine et parfaite. Aussi, comme des hommes de Dieu l'ont déjà signalé avant nous, Notre Seigneur Jésus Christ nous a-t-il parlé de son corps et de son sang en les désignant par des réalités faites de plusieurs éléments ramenés à l'unité : le pain vient de plusieurs grains réduits à l'unité, le vin de plusieurs raisins... Nous devenons meilleurs en entrant en participation du Fils, en nous unissant à son corps et à son sang, mystère désigné par la manducation et l'action de boire dont il a parlé plus haut. Nous vivons donc à cause de lui puisque nous le mangeons, c'est-à-dire puisque nous recevons de lui la vie éternelle que nous ne pouvions trouver en nous-mêmes... Leurs pères sont morts, cela signifie qu'ils ne vivront pas pour l'éternité. Evidemment, ceux qui mangent le Christ meurent eux aussi dans le temps, mais ils vivent pour l'éternité parce que le Christ est la vie éternelle (*Tract. in Ioan. Evang.* XXVI; *P.L.*, 35, 1612-1615).

On commente difficilement pareil texte où tant de points de vue s'entrecoupent. Mais on voit comment il se situe parfaitement dans la grande perspective que nous essayons d'évoquer en cette étude. L'Eucharistie (car dans les passages que nous avons cités Augustin sem-

ble bien parler non de la foi mais du pain eucharistique) nous nourrit du germe de l'immortalité (et donc par là accroît notre espérance) en nous faisant participer non seulement au corps personnel du Christ mais à son corps ecclésial. Nous nous nourrissons de vie éternelle dans la mesure où nous nourrissons notre union fraternelle ; bien plus : cette vie éternelle consistera de fait dans l'unité définitive des hommes entre eux dans le Christ : « cum enim cibo et potu id appetant homines, ut non esuriant, neque sitiant ; hoc veraciter non praestat nisi iste cibus et potus, qui eos a quibus sumitur immortales et incorruptibiles facit, id est societas ipsa sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta ». Or tout cela nous le trouvons dans l'union vivante au Christ que procure le sacrement de la table du Seigneur [65]. On notera que nous venons de déceler la source immédiate de la position de saint Thomas d'Aquin.

Nous aurions pu élargir notre enquête, étudier les témoignages de Clément d'Alexandrie [66], de Cyprien [67], d'Hilaire de Poitiers [68], de

65. « huius rei Sacramentum, id est unitatis corporis et sanguinis Christi alicubi quotidie, alicubi certis intervallis dierum in dominica mensa praeparatur, ut de mensa dominica sumatur ; quibusdam ad vitam, quibusdam ad exitium : res vero ipsa cuius sacramentum est, omni homini ad vitam, nulli ad exitium, quicumque eius particeps fuerit » (col. 1614).

66. « double est le sang du Seigneur : l'un charnel par lequel nous sommes rachetés de la corruption, l'autre pneumatique par lequel nous sommes oints. Boire le sang de Jésus c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la puissance du Logos comme le sang de la chair. Analogiquement le vin se mélange avec l'eau et l'esprit avec l'homme : le mélange rassasie dans la foi, l'esprit mène à l'incorruptibilité (ἀφθαρσία). Le mélange des deux — du vin et du Logos — est appelé eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui, selon la foi, y participent, sont sanctifiés corps et âme, la volonté du Père mêlant mystérieusement le divin mélange, l'homme, à l'esprit et au Logos » (*Paedag.*, II, 2 ; édit. Staehlin, G.C.S., t. 1, pp. 167-168). On trouvera une étude de ce texte difficile dans Batiffol, *op. cit.*, pp. 258-261.

67. Dans son commentaire du Pater Noster : « notre pain de vie c'est le Christ, et ce pain n'est pas à tout le monde, il est nôtre. De même que nous appelons Dieu Notre Père du fait qu'il est père de ceux qui ont la foi, de même nous appelons le Christ notre pain, parce que le Christ est le pain de ceux qui touchent à son corps (quia Christus eorum qui corpus eius contingimus panis est). Chaque jour nous prions pour obtenir ce pain de peur que nous qui sommes dans le Christ et qui chaque jour recevons l'Eucharistie comme nourriture de notre salut, nous soyons obligés, à cause d'une faute plus grave, de nous abstenir de la communion. Ce serait en effet nous priver du pain du ciel, nous séparer du corps du Christ, lui qui a dit : — Je suis le pain vivant descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement, et le pain que je donnerai c'est ma chair pour la vie du monde. Quand il dit que celui qui mange de ce pain vivra éternellement, c'est pour manifester que vivent ceux qui touchent son corps et reçoivent comme il le faut l'Eucharistie dans la communion. En sorte qu'il faut craindre et demander que celui qui volontairement se sépare du corps du Christ ne s'écarte pas du salut. Le Seigneur nous a avertis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous. Nous demandons donc chaque jour que notre pain, le Christ, nous soit donné, afin que nous qui demeurons et vivons dans le Christ ne soyons pas écartés de sa sanctification et de son corps » (*De Dom. Orat.*, 18 ; Hartel, 280). Noter qu'il semble bien que

Cyrille de Jérusalem [69], de l'homélie pascale inspirée d'Hippolyte [70], de Jean Chrysostome [71], des nombreux commentaires de la Messe qui

---

pour Cyprien l'expression « le corps du Christ » désigne le corps personnel du Christ, non pas l'Eglise.

68. Citons ce texte très dense : « si enim vere Verbum caro factum est, et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus; quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae iam inseparabilem sibi homo natus assumpsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit? Ita enim omnes unum sumus quia et in Christo Pater est, et Christus in nobis est... Si vere igitur carnem corporis nostri Christus assumpsit, et vere homo ille qui ex Maria natus fuit Christus est, nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus (et per hoc unum erimus, quia Pater in eo est et ille in nobis); quomodo voluntatis unitas asseritur, cum naturalis per sacramentum proprietas, perfectae sacramentum sit unitatis » (*De Trin.*, VIII, 13; *P.L.*, 10, 246).

69. « Donc avec une complète assurance participons comme au corps et au sang du Christ. Car dans la figure du pain t'est donné son corps et dans la figure du vin son sang; et cela pour que par ce partage du corps et du sang du Christ tu deviennes con-corporel et con-sanguin avec lui. Car nous devenons christophores du fait que son corps et son sang se diffusent dans nos membres. Ainsi, selon le bienheureux Pierre, nous devenons participants de la nature divine » (*Cat. Myst.*, 4, 3; Quasten, *Monumenta Euch.*, Floril. Patrist., 7, pars 2, p. 94); « ayant appris cela, et étant entièrement persuadé que ce qui paraît pain n'est pas pain, bien que cela en ait le goût, mais le corps du Christ; et que ce qui paraît vin n'est pas vin bien que le goût y soit, mais sang du Christ (comme David l'a autrefois chanté : — et le pain fortifie le cœur de l'homme tandis que l'huile fait luire son visage) rassure ton cœur, participe à ce pain comme à quelque chose de spirituel et fais luire le visage de ton âme. Et ainsi, l'ayant revêtue par une conscience pure, puisses-tu contempler comme en un miroir la gloire de Dieu et croître toi-même de gloire en gloire dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*ibid.*, 4, 9; pp. 96-97).

70. « Mais pour que nous soyons nourris complètement du Verbe, alimentés non des nourritures terrestres, mais des nourritures célestes, mangeons nous aussi la Pâque du Verbe avec le désir spirituel avec lequel le Seigneur lui-même a désiré la manger avec nous » (éd. Nautin, Sources Chrét., p. 122); « tels sont pour nous les mets de la fête sacrée, tel notre banquet spirituel, telles notre immortelle nourriture et nos immortelles délices. Alimentés du Pain venu des cieux et abreuvés au calice d'allégresse, le calice bouillonnant et embrasé, Sang marqué d'en haut par la chaleur de l'Esprit... » (*ibid.*, pp. 132-134); « les chairs rôties au feu, car le corps spirituel du Christ est embrasé » (p. 152; pour le sens de ce passage voir Introd., pp. 79-81). Pour comprendre ces passages lire les pp. 164-174 où l'auteur donne sa conception de l'Incarnation.

71. « Si nous participons au même pain, si nous devenons un même corps, pourquoi ne pas avoir la même charité et ne pas nous unir par ce lien puissant?... Si éloignés que vous fussiez de lui le Christ a daigné s'unir à vous, et vous ne daignez pas, comme vous le devriez, vous unir à vos frères? Que dis-je? Vous vous séparez de lui, vous à qui le Seigneur a montré tant d'amour, a donné une si noble vie! Car Dieu ne s'est pas contenté de vous donner son corps; notre chair formée d'un peu de terre, ayant été frappée de mort par le péché, et dès lors n'étant plus douée de vie; il a voulu nous faire participer à sa propre chair, semblable à la nôtre par sa nature, mais exempte de péché et surabondante de vie, afin que, nous dépouillant de la première chair qui était morte, et nous nourrissant de la sienne, nous pussions trouver à cette table l'immortelle vie (εἰς τὴν ζωὴν τὴν ἀθανατὸν διὰ τῆς τραπέξης ἀνακερασθῶμεν ταύτης) (*In I Cor. hom. 24*; *P.G.*, 61, 200); « Le Christ ne sortit pas de la bouche de la mort; mais elle aussi, ayant crevé par le milieu, laissa sortir sa victime qui s'élança de son sein, toute éclatante de splendeur et de lumière, pour aller non seulement jusqu'au ciel, mais jusqu'au trône même du céleste empire; car le corps du Christ monta jusque-là. Or, c'est le corps qu'il nous donne à prendre et à manger » (*ibid.*, 204); « la

surgissent au Moyen Age, le résultat aurait été le même : c'est une vérité traditionnelle dans l'Eglise que l'Eucharistie est le pain de l'espérance chrétienne. Non pas simplement d'une espérance individuelle coupée de toute attache ecclésiale, mais d'une espérance qui va de pair avec la rentrée de plus en plus grande du fidèle dans la communion au Père et aux frères, dans le Christ. Chaque tradition rend compte de cette donnée en fonction de son option christologique : autre point digne d'être retenu parce qu'il montre le lien étroit entre cette constatation que nous venons de faire et tout le Mystère du Salut. Concluons donc : les Pères pensent que la « res » de l'Eucharistie (pour employer cette expression augustinienne) consiste fondamentalement dans une charité gonflée d'espérance, dans un approfondissement de l'union à l'Eglise (Tête et membres) en marche vers l'union définitive que donnera la Parousie. Charité (conçue dans ses deux dimensions d'union vitale à Dieu et aux frères) et espérance sont donc de fait inséparables...

Les textes liturgiques.

Si telle est l'unanimité des Pères il ne faut pas s'étonner de trouver dans les diverses traditions liturgiques une insistance sur ce point. Ici encore il y aurait foule de documents à verser au dossier, mais nous ne ferons que rappeler quelques textes plus représentatifs.

L'*Anaphore de Sérapion* (le correspondant d'Athanase), immédiatement après les paroles du Seigneur sur la coupe, enchaîne : « Dieu de vérité vienne ton saint Logos sur ce pain pour que le pain devien-

---

table sainte est la force de notre âme, le lien de l'intelligence, la source de la force, notre espérance, notre salut, notre lumière, notre vie. Si nous quittons la terre après y avoir participé, nous pourrons entrer en toute confiance dans les parvis éternels, comme si nous portions des armes étincelantes d'or. Mais pourquoi parler des choses de l'avenir? Dès ce monde ces mystères s'accomplissent pour nous. Ouvrez donc les portes du ciel, non pas celles du ciel seulement mais des cieux des cieux, et regardez, vous verrez ce que nous venons de dire. Ce qu'il y a de plus précieux aux cieux je vous le montrerai sur la terre... Au ciel c'est le corps du Roi qui est le plus bel ornement. Or ce corps vous pouvez le voir sur la terre. Ce n'est ni les anges, ni les archanges, ni les cieux, ni les cieux des cieux mais leur Seigneur et maître que je vous montre. Ainsi, il vous est donné sur la terre de voir l'objet le plus estimable et le plus précieux. Non seulement vous le voyez mais vous le touchez, non seulement vous le touchez mais vous le mangez » (*ibid.*, 204-205) ; « puisque nous en sommes venus à parler du corps, nous tous qui participons à ce corps divin et buvons ce sang, n'oublions pas que *ce corps devenu notre nourriture ne diffère en rien, ne se distingue en aucune façon de celui qui est assis là-haut, que les anges adorent, qui partage les honneurs de l'incorruptible puissance* » (*In Ephes. hom. 3; P.G.*, 62, 27-28, tout le contexte de cette homélie donne à ce texte capital une très grande résonance théologique : c'est le corps du Kurios glorifié que nous recevons; nous sommes ici en plein contexte antiochien) ; « ce que les anges ne voient qu'en tremblant, ce dont ils ne peuvent soutenir la rayonnante splendeur, nous en faisons notre nourriture, nous le recevons en nous, nous devenons avec le Christ un seul et même corps, une chair unique » (*In Mat. 82*; *P.G.*, 58, 743).

ne corps du Logos, et sur cette coupe pour qu'elle devienne sang de la vérité. Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de la vie afin qu'ils soient guéris de toute infirmité, fortifiés dans leur progrès et dans leur vertu ; qu'ils ne le reçoivent pas pour leur condamnation, Dieu de vérité, ni à leur charge et confusion » (13, 4) [72]. On retrouve dans ce texte liturgique l'expression φάρμακον ζωῆς pour désigner le pain eucharistique [73].

La célèbre anaphore des apôtres Addée et Mari — qui pose tant de problèmes aux érudits — constitue un document fort intéressant pour notre propos. Le texte de l'épiclèse est en effet le suivant :

« Que ton Esprit Saint vienne et repose sur cette oblation de tes serviteurs, qu'il la bénisse et la sanctifie, afin qu'elle soit pour nous le gage de la rémission de nos péchés, qu'elle soit notre espoir de la résurrection des morts et de la vie nouvelle dans le Royaume des cieux en compagnie de tous ceux qui t'ont plu » [74]. Plus loin cette idée reparaît : « ces mystères glorieux, sacrés, vivifiants et divins, ont été rompus, sanctifiés, consommés, parachevés, unis, mélangés, marqués l'un par l'autre, au Nom adorable et béni de la glorieuse Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, afin qu'ils soient, Seigneur, le gage de la rémission des péchés et du pardon des offenses, *l'espérance de la résurrection finale et de la vie nouvelle dans le Royaume des cieux, pour nous et pour toute la Sainte Eglise du Christ Notre Seigneur, ici, en tout lieu, maintenant, en tout temps, jusqu'aux siècles des siècles* » [75].

Il s'agit bien de *l'espérance ecclésiale* (et de façon explicite) nourrie par la participation au corps et au sang du Christ ; et nous avons là un des témoins les plus nets de cette foi traditionnelle de l'Eglise. D'ailleurs la même liturgie revient sans cesse sur ce thème :

« Recevons avec un amour débordant et une âme pétrie d'humilité le don de la vie éternelle » [76] ; « que ce don nous assure enfin la résurrection d'entre les morts et la vie éternelle. Puissions-nous mériter d'être les témoins indéfectibles de votre gloire, les tabernacles purs et les temples de votre demeure ; et finalement, unis au corps et au sang de votre Christ, de briller avec tous vos saints au jour de sa grande et triomphante épiphanie » [77] ; « mes frères recevez le corps du Fils, dit l'Eglise, et buvez son calice avec foi dans son Royaume » [78] ; « par votre corps et votre sang vous avez effacé les péchés de tous ceux qui ont cru en vous. Donnez-nous à tous, au jour de votre apothéose, d'aller avec assurance à votre rencontre, et, en compagnie des phalanges célestes, de vous chanter l'hymne de gloire » [79].

---

72. Quasten, *Monumenta Eucharistica et liturgica vetustissima*, Floril. Patrist., 7, pars 1, pp. 62-63.
73. Quasten, *op. cit.*, p. 63, note 1 souligne le parallèle avec Ephrem, *Hymnus Epiphaniae*, éd. Lamy, 1, 66 et 1, 72.
74. On trouvera le texte de cette anaphore dans Botte, *L'anaphore chaldéenne des Apôtres*, dans *Orient. Christ. Period.*, 1949, pp. 250-276. Nous citons ici d'après la traduction du *Petit Paroissien des Liturgies Orientales*, Harissa (Liban), 1941, p. 403.
75. *Petit Paroissien*, pp. 411-412.
76. *Ibid.*, p. 415.
77. *Ibid.*, p. 418.
78. *Ibid.*, p. 426.
79. *Ibid.*, p. 427. Voir aussi p. 430 (texte final).

Il n'est sans doute pas fortuit que cette anaphore soit un document proprement syrien...

Une enquête quelque peu serrée dans toutes les Liturgies orientales nous confirme l'universalité de cette foi en la valeur eschatologique du pain et du vin eucharistiques. Citons l'*Anaphore de saint Basile* :

« Que nous tous qui participons à l'unique pain et à l'unique calice nous soyons unis les uns les autres dans la communion d'un seul Esprit Saint, qu'il fasse que personne d'entre nous ne participe au saint corps et au saint sang de votre Christ pour son jugement ou sa condamnation, mais que nous trouvions pitié et grâce avec tous les saints qui, dans tous les siècles, vous ont plu, les anciens Pères, les Patriarches, les Prophètes, les Apôtres, les Prédicateurs, les Martyrs, les Evangélistes, les Confesseurs, les Maîtres, tout esprit juste décédé dans la foi (suit la grande louange à la *Theotokos* et la longue prière d'intercession où sont évoqués les besoins de l'Eglise entière) » [80].

Cette prière, que nous retrouvons quelque peu modifiée dans la Liturgie de Jean Chrysostome, appartient à l'épiclèse, ce qui décuple son importance. La *Liturgie des Douze Apôtres* s'exprime ainsi dans ses prières après la communion :

« Nous te rendons grâces, Dieu, Seigneur des vertus, parce que tu nous a rendus dignes malgré notre indignité des mystères célestes et immortels du Corps qui donne la Vie, du Sang qui apporte le Salut du Christ. Que par toi nous soyons dignes du sacrement reçu : que par lui nous vivions dans la sainteté avec une conscience pure tous les jours de notre vie... Rends-nous inattaquables par toute impureté de l'âme ou du corps, affermis-nous en toi; ainsi nous te rendrons une gloire éternelle » [81].

Dans l'*Anaphore de Jean Sabae,* même perspective, après la communion :

« Accorde-nous, Seigneur, d'être sanctifiés dans nos âmes comme dans nos corps par cette communion mystique, qu'elle soit le viatique de notre vie et notre salut éternel » [82].

Citons enfin la Liturgie Maronite actuelle :

« Béni êtes-vous, Seigneur Jésus Christ, Pain de Vie descendu du ciel afin d'être pour ceux qui vous reçoivent Vie pour l'éternité, que tout fidèle qui a pris part avec nous à cette Eucharistie participe à votre céleste Royaume dans les siècles des siècles. Qu'au jour du jugement, Seigneur, votre corps et votre sang ne soient pas pour notre condamnation à la peine éternelle » [83], « votre corps et votre sang que nous avons reçus seront pour nous la voie où sans crainte nous passerons des ténèbres à la lumière; joie pour les habitants des cieux, sainte espérance pour les gens de la terre, dans l'hostie que les vivants offrent pour leurs défunts » [84].

Et ce n'est pas là liste exhaustive...

---

80. On trouvera une traduction de cette anaphore dans *La Messe et sa Catéchèse,* Lex Orandi, 7, 1947, pp. 334-337.
81. Ed. Raes, pp. 224-226.
82. Ed. Raes, p. 102.
83. *Petit Paroissien,* pp. 333-334.
84. *Petit Paroissien,* p. 340.

Quant aux *liturgies occidentales,* il suffit de parcourir soit dans le *Missale Romanum* actuel, soit dans le sacramentaire gélasien, soit dans le léonien, la liste des diverses postcommunions, pour constater que là encore nous nous trouvons en face d'une constante : la Liturgie attribue comme effet à l'Eucharistie le don de l'immortalité (et par là la croissance de l'espérance) aussi fréquemment qu'elle la considère comme le sacrement de la charité et de l'unité de l'Eglise.

Parmi les textes les plus explicites du *Missale Romanum* prenons comme exemple les postcommunions suivantes :

Da nobis quaesumus Domine Deus noster ut qui nativitatem Domini nostri Iesu Christi mysteriis nos frequentare gaudemus, dignis conversationibus ad eius mereamur pervenire consortium (Messe de minuit, Noël). Praesta quaesumus omnipotens Deus ut natus hodie Salvator mundi, sicut divinae nobis generationis est auctor, ita et immortalitatis sit ipse largitor (Messe du jour, Noël)

Augeatur in nobis quaesumus Domine tuae virtutis operatio, ut divinis vegetati sacramentis ad eorum promissa capienda tuo munere praeparemur (2e dim. après l'Epiphanie)

Quaesumus omnipotens Deus ut illius salutaris capiamus effectum cuius per haec mysteria pignus accepimus (5e dim. après l'Epiphanie)

Caelestibus Domine pasti deliciis, quaesumus ut semper eadem per quae veraciter vivimus appetamus (6e dim. après l'Epiphanie)

Caelestis doni benedictione percepta, supplices te, Deus omnipotens, deprecamur, ut hoc idem nobis et sacramenti causa sit et salutis (Jeudi après les Cendres)

Fac nos quaesumus Domine, accepto pignore salutis aeternae, sic tendere congruenter ut ad eam pervenire possimus (Vendredi 2e sem. Carême)

Huius nos Domine perceptio sacramenti mundet a crimine et ad caelestia regna perducat (Vendredi 3e semaine)

Da quaesumus omnipotens Deus ut, quae divina sunt iugiter exsequentes donis mereamur caelestibus propinquare (Mardi Passion)

Refecti vitalibus alimentis quaesumus Domine Deus noster ut quod tempore nostrae mortalitatis exsequimur, immortalitatis tuae munere consequamur (Jeudi Saint)

Fac nos quaesumus Domine divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat (Fête-Dieu)

Sentiamus quaesumus Domine tui perceptione sacramenti subsidium mentis et corporis, ut in utroque salvati caelestis remedii plenitudine gloriemur (11e dim. après Pent.)

Perficiant in nobis Domine quaesumus tua sacramenta quod continent, ut quae nunc specie gerimus rerum veritate capiamus (Samedi Q.T. automne) Immortalitatis alimoniam consecuti quaesumus Domine ut quod ore percepimus pura mente sectemur (21e dim. après Pent.) [85].

---

85. Parmi d'autres textes fort significatifs mentionnons les postcommunions de la Circoncision, du 4e dim. après l'Epiphanie, de la Septuagésime, de la Quinquagésime, du Samedi des Cendres, du Jeudi 1re semaine du Carême, du Mercredi 3e semaine, du Lundi 4e semaine, du Jeudi de Pâques, du 5e dim. après Pâques, du Mercredi de la Pentecôte, du 14e dim. après la Pentecôte, des 16e et 17e dim. après la Pentecôte.

Elles sont dans la même veine que ces textes du *Gélasien* :

Da nobis Domine quaesumus ipsius recensita nativitate vegitare, cuius caelesti mysterio et pascimur et potamur, Iesu Christi domini nostri filii tui (postcomm. in Natale Domini in die; Mohlberg, 10) [86]

Sit nobis quaesumus Domine cibus sacer potusque salutaris, qui et temporalem vitam muniat et praestet aeternam (postcomm. in sexagesima; Mohlberg, p. 17)

Perpetuo domine favore prosequere quos reficis divino mysterio; et quos inbuisti caelestibus institutis salutaribus comitare solatiis (postcomm. fer. sept. in quadrag.; Mohlberg, p. 23)

Refecti domine pane caelesti ad vitam, quaesumus, nutriamur aeternam (postcomm. sec. dom. in quadrag.; Mohlberg, p. 29)

Percipientes domine gloriosa mysteria referimus gratias, quod in terris positus iam caelestium praestas esse participes (postcomm. fer. tert. ebdom. tert.; Mohlberg, p. 35)

Sumpto domine sacramento suppliciter depraecamur, ut intercedentibus beatis apostolis, quod temporaliter gerimus ad vitam capiamus aeternam (postcomm. de vig. omnium apost.; Mohlberg, p. 147)

Pignus aeternae vitae capientes humiliter imploramus, ut apostolicis fulti patrociniis, quod imaginem contingimus sacramenti manifesta percepcione sumamus (in oct. apost. pridie nonas iulias; Mohlberg, p. 148)

Caelesti munere saciati quaesumus omnipotens deus, tua nos proteccione custodi ut castimoniae pacem mentibus nostris atquae corporibus intercedente sancta Maria propiciatus indulge, et veniente sponso filio tuo unigenito accensis lampadibus eius digni praestulemur occursum (postcomm. in adsumptione sanctae Mariae; Mohlberg, p. 154)

Praesta domine quaesumus ut terraenis affectibus expiatis ad superni plenitudinem sacramenti cuius libavimus sancta tendamus (postcomm. in tribulatione; Mohlberg, p. 198)

Et ce que nous disons ici des postcommunions vaut aussi d'innombrables secrètes. Témoin cette magnifique oraison « super oblata » de la vigile de l'Ascension :

« Exaudi nos Domine salutaris noster, ut per haec sacrosancta commercia in totius ecclesiae confidamus corpore faciendum quod eius praecessit in capite » (Mohlberg, p. 265)

Du *Missale Gallicanum Vetus* retenons les témoignages suivants, qui eux aussi affirment — avec souvent une certaine emphase — la même assurance en la valeur eschatologique de la nourriture eucharistique :

Deus qui chirografum quo tenebamur obnoxii praeciosi sanguinis effusione delesti, omnium in te sperancium praecibus annuae, cunctorum necessitatibus propiciatus adsiste, ut praesidio tuae pietatis adiuti et praesencia possint vitare discrimina et ad aeternam pervenire coronam (Mohlberg, p. 44) [87]

---

86. Nous citons d'après l'édition Mohlberg, *Liber Sacramentorum Romanae aeclesiae Ordinis anni circuli*, Rome, 1960 (Rerum Ecclesiast. Documenta, Series maior, fontes IV).

87. Nous citons d'après l'édition Mohlberg, *Missale Gallicanum Vetus*, Rome, 1958 (Rerum Ecclesiast. Documenta, Series maior, fontes III).

Fac nos quaesumus domine deus noster, pervigilis adque sollicitus adventum expectare Christi filii tui domini nostri, ut dum vinerit pulsans non dormientes peccatis, sed vigilantes et in suis inveniat laudibus exultantes; carisque nostris, quorum nomina recitata sunt, placita requies, secura expectatio, resurrectio desiderata contingat (Mohlberg, p. 12; il ne s'agit pas d'une postcommunion mais de la collecte « post nomina », à situer cependant dans l'esprit de toute la célébration)

Enfin rappelons que notre Canon romain est tout entier traversé par cette perspective. Elle affleure en des endroits comme le *Hanc igitur* (« diesque nostros in tua pace disponas, atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum iubeas grege numerari »), le *Supplices te rogamus*, le *Nobis quoque peccatoribus*, puis les prières de la communion (*Haec commixtio, Domine Iesu Christe, Perceptio Corporis tui. Corpus Domini Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam, Quod ore sumpsimus*). Et sans elle notre célébration eucharistique perdrait son élan.

Nul doute donc qu'il s'agit là d'une valeur profondément traditionnelle, qu'on ne peut négliger ou même mettre dans l'ombre sans enlever à la foi de l'Eglise en l'Eucharistie un de ses éléments essentiels. Et nous avons sans cesse souligné comment cet élément se conjuguait avec la dimension ecclésiale : l'Eucharistie est le sacrement qui, dans l'union au Christ et aux frères, fait l'Eglise, mais une Eglise toute tendue vers la résurrection, dans l'espérance.

II

Il ne suffit pas d'affirmer ce point avec la Tradition tout entière : la théologie a aussi pour tâche de l'approfondir et d'en découvrir les implications. Nous voudrions ici non pas épuiser ce sujet mais simplement tracer quelques pistes de réflexion qui nous paraissent importantes pour tout l'équilibre de la théologie de l'Eucharistie et ses répercussions tant sur la pastorale que la spiritualité.

Le corps du Kurios ressuscité.

Il nous faut au préalable répondre à une question que ne peut pas ne pas poser au théologien notre enquête scripturaire et patristique. Nous avons constaté que la Tradition se scindait en deux lignes d'explication quant à l'efficacité mystérieuse du corps eucharistique du Christ. La première — représentée surtout par l'Ecole d'Alexandrie — rattachait cette action divinisante, « immortalisante », du pain eucharistique à la présence réelle en lui du corps du *Logos*, élevé par lui à une participation réelle de son pouvoir sur la Vie. La seconde, plus paulinienne — et plus spécialement affirmée à Antioche — la ratta-

chait à la présence du corps pneumatique, du corps ressuscité, du corps du *Kurios* glorifié par le *Pneuma* divin. Nous remarquions que la première explication avait tendance à trop mettre dans l'ombre la valeur et l'efficacité des actes historiques eux-mêmes (les « mysteria carnis Christi »), qu'elle était — pourrait-on dire — à orientation trop exclusivement essentialiste; tandis que la seconde, en son accent sur les événements, sur l'existentiel, pouvait parfois sembler trop réduire la part importante jouée par la constitution ontologique du Christ, homme bien sûr, mais radicalement personne divine du *Logos*. Tendances non pas contradictoires mais issues de deux regards différents et légitimes sur le même mystère.

La première ligne, que nous qualifions (un peu sommairement d'ailleurs, car la ligne de démarcation n'est pas si nette) par l'épithète « alexandrine », ne pose guère problème aujourd'hui à la théologie d'inspiration thomiste. S. Thomas, en sa géniale synthèse christologique, axée autour de la causalité instrumentale de l'humanité de Jésus assumée par le Verbe, en a parfaitement rendu compte et est parvenu à redonner aux actes historiques du Sauveur toute leur densité et leur efficacité historiques. Mais peut-on en théologie justifier que le corps eucharistique du Christ est son corps ressuscité, pneumatique? Ici le problème est moins facile à résoudre et l'on sait que dom Vonier lui-même prend sur ce point une position plutôt négative [88]. Or il nous semble que les principes majeurs qui guident la réflexion théologique sur l'Eucharistie nous conduisent à affirmer la nécessité de cette présence glorieuse.

En effet, une des thèses clés du traité de l'Eucharistie est que, *ex vi sacramenti*, nous possédons, de par l'efficacité des « verba sacramentalia », d'une part le corps, d'autre part le sang (voir III, 76, 1; III, 81, 4, ad 2, ad 3; etc.). Non pas que soit créé un nouveau corps du Christ et un nouveau sang, mais tout simplement parce que le pain et le vin sont substantiellement convertis au corps et au sang actuellement existants du Christ. De par la transsubstantiation le corps que le Christ possède actuellement en son « *esse naturale* » devient — sous un mode mystérieux que la théologie thomiste traduit par l'expression « *per modum substantiae* » — présent là où était le pain. Le pain a perdu son être de pain, mais pour trouver l'être d'une réalité existant déjà, l'être du corps du Christ. On sait comment Cajetan propose sur ce point une solution à la fois discrète et apaisante (in III, 75, art. 4). Le corps du Christ ne se déplace pas pour « descendre sous le pain »; c'est au contraire le pain qui se rend présent à l'être du corps du

88. *La clé de la doctrine eucharistique*, trad. Roguet, Lyon, 1942, pp. 117-128. Citons cette phrase typique : « le corps et le sang eucharistique du Christ représentent pleinement et avec une convenance parfaite cette phase de son existence où il était mort sur la croix; ils ne représentent en aucune façon cette autre phase de son existence où il vit glorieusement dans le ciel » (p. 118).

Christ existant actuellement. Faut-il rappeler que la présence peut se réaliser de deux façons : par un changement opéré dans la réalité qui devient présente (j'étais à Paris, je me rends à Rome; j'ai changé), par un changement opéré dans une autre réalité qui me devient présente (Pierre vient me rendre visite en ma cellule, me voilà présent à Pierre sans que j'aie bougé). Or ici nous sommes dans ce second cas : c'est le pain qui change, qui devient le corps actuel du Christ, si bien que ses accidents (une fois opérée la transsubstantiation) ont dorénavant vis-à-vis de ce corps du Christ une relation de présence. Les auteurs donnent des exemples : l'exemple du miroir qui en s'orientant vers un objet le reproduit en lui ; celui de l'appareil de T.S.F. qui capte la musique, la laissant intacte en elle-même et capable d'être captée par des milliers d'autres appareils. Exemples défectueux, mais qui permettent quelque peu de saisir la présence « per modum substantiae » du vrai corps du Christ dans les milliers de pains consacrés. Dieu attire au corps *actuel* du Christ la substance du pain qui en est changée ; le corps du Christ, lui, reste inchangé. Il y a donc présence « per modum substantiae » du corps que possède *actuellement* le Christ.

Or ce corps qu'*actuellement* possède le Christ est son corps pneumatique. Là gît le cœur du problème. Car en quoi consiste précisément cet état de « corps glorieux », « corps pneumatique », que reçoit le Christ en sa Résurrection? Il faut avouer que la théologie ne semble guère inquiète sur cette question, capitale cependant. En son traité du Sauveur et de son œuvre S. Thomas consacrait quatre longs articles à tâcher d'élucider ce point (III, 54, 1-4 ; *De qualitate Christi resurgentis*), mais la tradition thomiste (sauf quelques bien rares exceptions) préfère s'attarder à des polémiques contre les ennemis traditionnels... ce qui ne fait rien progresser. Pourtant l'Ecriture nous incite à considérer avec attention ce statut du corps glorieux du *Kurios*. En un remarquable article sur l'Ascension [89], le P. Benoit a rassemblé et analysé les divers éléments du donné scripturaire. Pour Paul il est bien certain que le Christ glorieux vit actuellement au ciel dans son corps. Le Père l'a ressuscité (1 Th 1, 10 : 1 Co 6, 14 ; 15, 15 ; 2 Co 4, 14 ; Ga 1, 1 ; Rm 4, 24 ; 10, 9), prémices « de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15, 20). Mais en le ressuscitant il lui a donné un corps spiritualisé, rené d'une vie nouvelle désormais incorruptible. Il s'agit toujours de son vrai corps, du corps selon lequel il a vécu sa vie terrestre, mais transformé, de « psychique » devenu « pneumatique » (1 Co 15, 44-49). Et, pour reprendre les expressions du P. Benoit, par là s'opère dans le Christ « le renouveau cosmique qui doit caractériser l'ère eschatologique. Le corps ressuscité de Jésus est la cellule première

89. Benoit, *L'Ascension*, dans *R.B.*, 1949, pp. 161-203 ; repris dans Benoit, *Exégèse et Théologie*, t. 1, Paris, 1961, pp. 363-411. Nous citons d'après cette dernière référence.

du Cosmos nouveau. En lui l'Esprit a déjà pris possession de la matière, comme il doit le faire de toute la Création, après la Parousie, quand le Christ 'récapitulera' définitivement toutes choses» (*op. cit.*, p. 386). On le voit, il ne s'agit pas simplement d'un élément nouveau ajouté au corps historique de Jésus, mais d'un nouvel état physique. Le corps du Christ *Kurios* n'est plus la « chair » corruptible, porteuse de toute la faiblesse inhérente à la condition humaine héritée du premier Adam (Rm 7, 5) ; tout en demeurant son corps réel il est devenu le corps pneumatique de l'humanité nouvelle, le corps du nouvel Adam d'où va jaillir la vie d'un univers restauré. Et ce qu'il importe de souligner c'est que ce qui se joue ainsi en cette mystérieuse transformation du corps du Christ correspond de fait au drame même de la *Heilsgeschichte* : passage du monde de la chair au monde de Dieu, du monde ancien marqué par la loi du péché et de la mort (Rm 8, 6-7) au monde nouveau dominé par l'Esprit de la sanctification et de la Vie, du monde de la désobéissance au monde de la communion totale aux desseins de Dieu, du monde de la coupure avec Dieu au monde du partage des biens divins dans la possession de l'héritage. Il faudrait commenter ici tout le chapitre huit de l'Epître aux Romains.

Le corps psychique du Christ et son corps pneumatique représentent donc les deux états du mystère de l'homme pécheur sauvé par l'*Agapè* de Dieu ; le terme « a quo » et le terme « ad quem » du dynamisme salvifique. Deux états donc qui — quoique états d'un même et identique corps — ne peuvent coexister simultanément. De plus, le réalisme des textes de Paul nous incite à affirmer que cette pénétration par l'Esprit de la matière transformée [90] est à ce point liée au mystère actuel du *Kurios* qu'elle donne à son corps comme un nouveau mode substantiel radicalement inséparable de lui. Ce mode, la raison philosophique ne parvient pas à le cerner : il transcende les cadres de son expérience. Pourtant il nous semble nécessaire de l'affirmer. La gloire du Seigneur ressuscité ne peut pas être uniquement une modification accidentelle (au sens aristotélicien du terme) de tout lui-même : elle s'enracine plus profondément en son ontologie. Elle transforme son corps et son sang, tout en les laissant essentiellement identiques au corps et au sang du Jésus né de Marie. Liaison, on le voit, beaucoup plus étroite que celle affirmée par la théologie sous le titre de *lex concomitantiae* : *de soi* le corps de Jésus reste séparable de son sang et de sa divinité (quoique *de fait* il ne le soit pas), *de soi* le corps ressuscité de Jésus n'est plus séparable de son état de gloire, de son mode pneumatique d'être. Si bien que dorénavant là où apparaîtra le corps du Christ, nécessairement il apparaîtra comme pneumatique et glorieux, antécédemment à toute loi de concomitance. Ce que l'étude attentive des textes de Paul nous amène à affirmer est confir-

90. Voir Benoit, *op. cit.*, p. 410.

mé par la tradition johannique. Ici encore le corps ressuscité de Jésus, tout en demeurant corps humain et corps ayant vécu une existence terrestre, porte en lui les valeurs propres au corps pneumatique [91] : si Jean insiste sur les preuves qu'il donne de sa *réalité*, il souligne également la soudaineté de ses apparitions et surtout leur mode anormal (« toutes portes étant closes par crainte des juifs, là où se trouvaient les disciples, Jésus vint et se tint au milieu d'eux », 20, 19, 26). Le P. Benoit (*op. cit.*, pp. 388-389), en comparant Jn 20, 27 et 6, 62-63, montre bien comment pour Jean comme pour Paul de par sa glorification le Christ prend pleinement possession de l'état spirituel qui le pénètre de l'Esprit Saint et lui permet dorénavant de dispenser celui-ci (en particulier par le moyen des sacrements). Bref, la tradition évangélique voit dans la transformation, par l'Esprit, du corps *réel* (né de Marie) du Christ, le triomphe de Jésus sur la mort, le lieu même où s'accomplit le mystère de notre Salut. Et cette transformation marque à ce point l'être du Christ qu'il faut (pour conserver au donné révélé tout son réalisme) affirmer qu'il s'agit là d'une modification intrinsèque, d'un nouveau mode substantiel, affectant le corps et le sang du Christ dans leur être de corps et de sang.

Aussi lorsque — avec la théologie de S. Thomas — on affirme que *ex vi sacramenti* sous les espèces du pain eucharistique se trouve uniquement le corps du Christ, séparé de son sang, sous les espèces du vin le sang du Christ séparé de son corps; il nous semble que ce corps et ce sang ainsi séparés sacramentellement sont le corps et le sang glorieux du *Kurios*. Point n'est besoin de recourir à la *vis concomitantiae* pour déceler là la valeur de résurrection : au simple plan de la *vis sacramentalis* (qui est ici le plan essentiel duquel il faut partir et dans lequel il faut se maintenir si l'on veut parvenir à une explication cohérente du mystère) cela se réalise pleinement. D'ailleurs, si les deux états du corps du Christ ont entre eux la relation que nous venons d'évoquer, ne serait-il pas incohérent, voire contradictoire, que simultanément les paroles sacramentelles nous donnent *ex vi sacramenti* le corps *psychique* du Christ, *ex vi concomitantiae* son corps pneumatique [92] ? Ce télescopage du terme *a quo* et du terme *ad quem* du *transitus Christi ex hoc mundo ad Patrem* nous paraît difficilement admissible si le mystère du Salut a précisément consisté dans l'abandon du premier état pour le second.

Notre position nous semble également dans la ligne d'une juste conception des relations entre sacrifice et communion. Toute une théologie et une certaine spiritualité ont longtemps séparé les deux, mais les idées mises en avant surtout par dom Vonier ont fait leur chemin

91. Voir Benoit, *op. cit.*, p. 390.
92. Ce point a déjà été mis en relief par Journet, *La Messe présence du sacrifice de la Croix*, Desclée De Brouwer, 1957, p. 348.

et il est aujourd'hui peu de théologiens sérieux qui n'admettent la jonction essentielle entre sacrifice eucharistique et communion eucharistique. D'ailleurs cela concorde avec les conclusions de l'histoire des religions. Dans toutes les religions naturelles qui possèdent des sacrifices, le sacrifice est prégnant d'une dimension communionnelle [93] : d'une part l'homme offre quelque chose au dieu, se met en rapport avec lui au moyen d'un objet qui lui appartient et qu'il donne, en le chargeant de signifier et de réaliser d'une certaine façon le don qu'il fait par là de lui-même; d'autre part, comme en retour, il y a don de la part du dieu. Si bien que s'établit entre les deux comme un courant de don. Nous retrouvons cela dans la Bible. Dégageant les lignes de force de la théologie du sacrifice en Israël, le P. de Vaux l'a bien mis en relief [94] : la religion d'Israël (dont l'actualisation la plus parfaite est le sacrifice) ne consiste pas seulement en l'expression du sentiment de dépendance ressenti à l'égard de Yahvé, elle est aussi recherche de la communion avec lui. La victime est offerte à Yahvé; sur l'autel on lui donne sa part, le sacrifice est agréé; alors très souvent les fidèles, en un repas sacré, mangent les parties qui restent, et ainsi participent vitalement au sacrifice : ce partage du même bien renforce la communion entre Yahvé et les siens. Et la tradition biblique voit dans ce *sacrifice de communion* le sacrifice le plus complet. Or le repas pascal au sein duquel le Christ institue le sacrement de son propre sacrifice a, pour le judaïsme contemporain, valeur de sacrifice de communion [95] : valeur que le Christ assume pour le *mémorial* de sa Pâque. C'est dire que, loin d'être un appendice au sacrifice, la communion en représente la finalité même. Le sacrifice ne peut être parfait et authentique qu'une fois agréé par Dieu : dès cet agrément acquis la communion s'inaugure, et le fait que la victime retourne vers l'homme comme chargée de la bienveillance divine l'exprime *sacramentellement*.

Appliquons cela au sacrifice du Christ. La Passion douloureuse doit s'achever dans l'acceptation par le Père de cette *hostia* : sans cette acceptation pas de sacrifice parfait. Or la Résurrection-Ascension du Christ est, précisément, l'expression manifeste de cet agrément du Père qui achève le sacrifice du Fils incarné. Souvenons-nous de Ph 2, 5-11 : « s'étant comporté comme un homme il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix. *Aussi*, διό, Dieu l'a-t-il exalté ». Le corps ressuscité du *Kurios* devient ainsi le lieu de la communion définitive entre Dieu et les hommes : gorgé des biens de la Promesse, et en particulier de l'Esprit des temps escha-

93. Cela a été bien souligné surtout par Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, pp. 342-352.

94. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. 2, Paris, 1960, p. 343.

95. Voir Haag, *Pâque*, dans *D.B. Suppl.*, t. 6, fasc. 34, Paris, 1960, col. 1126-1130 qui montre bien la dimension sacrificielle dont ce rite fut chargé dès ses origines; col. 1138-1141 pour les rites dans le judaïsme.

tologiques, il est physiquement réconciliation entre le Père et l'humanité, Dieu se donnant totalement à sa créature en toute la largesse de son don. Dans l'Eucharistie, l'Eglise rassemblée offre au Père, sacramentellement, sous les espèces du pain et du vin séparés, transsubstantiés dans le corps et le sang du Christ, le mouvement ascendant de l'oblation de la Croix. Mais parce que son sacrifice est agréé, elle reçoit en retour, dans la manducation de la victime, communion aux biens divins dont cette victime est porteuse. Si sacrifice et communion sont à ce point liés, le corps eucharistique du Christ ne peut pas ne pas être son corps pneumatique : autrement nous n'aurions pas participation au sacrifice *agréé* du Père. Les biens communionnels dont la personne du *Kurios* jouit depuis son exaltation pascale nous sont ainsi communiqués (d'une façon encore mystérieuse, sacramentelle, en simples arrhes) dans l'acte même où, passant en quelque sorte dans le dynamisme de son propre sacrifice, nous faisons, en lui, monter vers le Père l'oblation unique de sa mort offerte en charité.

L'Eucharistie sacrement de l'Eglise pérégrinante.

Dans notre enquête scripturaire et patristique, nous avons relevé la jonction : eucharistie sacrement de l'espérance, eucharistie sacrement qui constitue l'Eglise. Il nous faut maintenant, dans la lumière de ce que nous venons d'expliciter, tâcher de rendre compte de cette liaison. Car elle nous paraît, elle aussi, essentielle pour une juste compréhension du mystère eucharistique.

L'Eucharistie fait l'Eglise, sa « res tantum » est l'unité vivante des chrétiens entre eux et avec le Père dans le Christ. En d'autres termes, l'Eucharistie réalise éminemment l'Eglise en son aspect « communion de vie ». Mais l'Eucharistie — comme d'ailleurs tout l'organisme sacramentaire — appartient d'autre part à l'Eglise « moyen de Salut », c'est-à-dire à l'Eglise en tant qu'elle a charge de se construire elle-même, de s'aggréger peu à peu toutes les générations humaines en les introduisant précisément en cette « communion de vie » qui est son essence même. Or c'est là le statut de l'Eglise pérégrinante, dans l'économie actuelle de la foi. L'Eucharistie construit donc l'Eglise pérégrinante : elle est homogène à celle-ci. Là réside le point qui va nous permettre de bien situer à la fois son effet *définitif* de charité et son effet *intermédiaire* d'espérance.

Comment, en effet, traduire le statut de l'Eglise pérégrinante? Par les termes mêmes que nous avons employés tout au long de cette recherche. Elle est déjà et essentiellement communion de vie, et ses membres portent déjà en eux les biens divins : ils connaissent Dieu, ils vivent en union avec lui par la charité, ils possèdent par la grâce une participation à sa vie personnelle. Lorsque dans l'assemblée liturgique — qui l'exprime parfaitement — elle se réunit, c'est pour louer le

même Père que les saints du ciel, autour du même agneau, à cause des mêmes « merveilles » qui suscitent son admiration et son action de grâces. Elle ne constitue pas une Eglise en gestation : elle *est* l'Eglise. Elle *est* le Peuple des Sauvés (car ils sont déjà, de par leur baptême, radicalement arrachés au mal et passés dans le Christ ressuscité), elle *est* l'Epouse du Christ, elle *est* le Corps du Christ (puisque de par le baptême les fidèles sont vraiment rattachés vitalement au Christ), elle *est* l'humanité nouvelle. Et sur ce plan rien de plus à attendre. Pourtant ce qu'elle *est* ainsi, vraiment, elle l'est en un état de tension. Car elle est le Peuple de Dieu, l'Epouse du Christ, le Corps du Christ, l'humanité nouvelle, en marche vers une éclosion, une fructification ultime et définitive de ces valeurs qu'elle porte et qui la font. Ses membres connaissent le même Dieu que les saints du ciel, mais ils le connaissent dans l'obscurité de la foi, en attente de la vision face à face; ils aiment le même Dieu que les saints du ciel, mais leur charité ne saurait être toujours actuelle (II-II, 24, 8); ils possèdent les biens que Dieu leur réserve mais uniquement en germe. D'ailleurs (et cela ils l'ont en commun avec les saints du ciel jusqu'au Retour du Seigneur) ils devront passer par la mort, et ne retrouveront leur corps qu'après une longue attente. Dans l'assemblée liturgique l'Eglise pérégrinante possède le Seigneur du ciel, mais sacramentellement, sous des signes dont seule la foi peut percer le mystère; ce qui ne peut la satisfaire pleinement. Et puis, si le Péché est définitivement vaincu, les hommes doivent encore chaque jour s'affronter à lui, en demeurant vulnérables : donc sans cesse susceptibles de perdre la communion avec Dieu[96]. On saisit par ces quelques notes l'état qui caractérise l'Eglise de la terre : état d'Exode non pas vers une terre inconnue mais dans l'approfondissement d'un acquis qui n'a pas encore atteint tout son épanouissement. Traduisons : état d'espérance, et d'espérance fondée sur un donné. De fait espérance et foi sont inséparables : parce que l'on connaît dans le clair obscur de la foi on aime, mais parce que l'objet aimé n'est pas encore possédé en plénitude on tend (avec certitude) vers la possession totale et définitive dont la parole de Dieu donne la garantie. Peut-être la théologie n'insiste-t-elle pas assez sur cette quasi-identification entre Eglise pérégrinante et Eglise espérante : dans la Patrie la charité de la terre *demeurera,* la foi de la terre

96. L'ouvrage-clé sur cette tension de l'espérance chrétienne reste Cullmann, *Christ et le temps,* Neuchâtel-Paris, 1957. Pour éclairer sa pensée Cullmann prend l'exemple d'une guerre dans laquelle la bataille décisive a été livrée au cours d'une des premières phases de la campagne sans que pourtant cessent les hostilités : cette bataille signifie vraiment la victoire, pourtant la guerre doit être poursuivie jusqu'au Victory Day (*op. cit.,* p. 59). La Mort-Résurrection du Christ est la bataille décisive, gagnée une fois pour toutes, et pourtant le chrétien doit dans l'Eglise continuer la bataille. Mais dans une espérance inébranlable : « l'espérance de la victoire finale est d'autant plus intense qu'elle se fonde sur la conviction inébranlable que la victoire décisive a été remportée » (p. 61).

se dépassera dans la vision face à face, mais l'espérance *disparaîtra.* Elle est, pourrait-on dire, la dimension théologale exclusivement propre à la marche du Peuple de Dieu sur cette terre; elle caractérise cette étape de la réalisation du mystère de l'Eglise. L'Eglise pérégrinante (l'Eglise dans l'économie actuelle de la foi) est la communion des hommes au Père et entre eux déjà réalisée (la charité en ses deux dimensions), mais dans l'espérance, la tension vers l'entrée définitive en ces biens possédés actuellement dans les modalités de non totale éclosion, de simple germe, propres à la condition chrétienne itinérante.

Là se situe la *res tantum* de l'Eucharistie. Essentiellement et premièrement cette *res* consiste dans la charité, entendue non pas en un sens individualiste mais comme entrée plus profonde dans l'amour du Père et des frères : la participation au pain et au vin eucharistiés fait communier au Père et aux autres hommes dans le Christ, ce qui est de fait le mystère de l'Eglise *communion de vie.* Mais parce que l'Eucharistie est l'aliment de l'homme *in via,* parce qu'elle est, comme tout sacrement, sacrement *de la foi,* elle est aliment de notre économie actuelle. En nous faisant approfondir la *communion* c'est à l'Eglise pérégrinante, en marche, en Exode, qu'elle nous intègre davantage. Et comme celle-ci est, venons-nous de rappeler, fondamentalement une Eglise en état d'espérance, de tension vers la Jérusalem céleste dont la foi en la Parole de Dieu lui donne la certitude, c'est du même coup, également, et inséparablement, ce mystère de l'espérance ecclésiale qu'elle nourrit en nous. Ne tranchons pas au couteau entre les trois vertus théologales, parlons plutôt ici du climat théologal, de l'état théologal de la vie chrétienne : les trois vertus se recoupent sans cesse, s'appellent l'une l'autre. Aussi, affirmer que l'Eucharistie fait l'Eglise revient à dire qu'elle la construit dans la tension dynamique de l'espérance, qu'elle réalise cette communion réelle mais encore en attente qui dessine l'authentique visage de la société des croyants. Ajoutons une remarque (que nous expliciterons en une autre étude) : nous avons noté plus haut que dans le statut actuel de la foi l'Eglise de la terre se trouvait sans cesse en butte au péché, que malgré la victoire du Christ il lui fallait encore lutter. Or (puisque l'Eucharistie est homogène à ce statut d'Eglise pérégrinante) là vient s'insérer l'effet (*res tantum* également) du pain eucharistique sur le péché. Il ne s'agit pas là d'un tout nouvel ordre (comme la présentation des manuels qui insistent sur ce point pourrait le laisser croire) : nous sommes toujours dans la dimension ecclésiale de l'Eucharistie, dans son efficacité vis-à-vis du mystère de l'Eglise pérégrinante. Parce que, essentiellement, elle est le sacrement qui édifie l'Eglise en son entité mystérieuse de communion de vie, et cela sous le signe de l'aliment qui nourrit, elle fait les fidèles vaincre progressivement l'élan en eux du mal, donc affermir et stabiliser leur attache réelle au Christ Tête, attache dont

le seul ennemi est le péché. Allons plus loin : dans ce rôle négatif (de préservation et de pardon) elle opère encore comme sacrement d'espérance, puisque par là elle solidifie l'élan portant le chrétien vers sa fin.

Bref, en stricte théologie la *res tantum* de l'Eucharistie n'est pas autre chose que l'Eglise, l'*unitas Corporis Mystici.* Mais non pas une Eglise vague, abstraite, hors du contexte existentiel de l'expérience chrétienne : l'Eglise encore sur cette terre en état d'Exode, encore pécheresse et sujette à la tentation, encore en tension vers la possession de ce dont elle n'a que les « arrhes » ; et pourtant déjà *communion de vie.* En d'autres termes l'Eucharistie construit l'Eglise pascale, en état de *transitus ex hoc mundo ad Patrem,* dans le Christ, sa Tête, déjà ressuscité et glorieux.

Cette dernière phrase nous ramène au corps ressuscité du *Kurios.* Si l'Eucharistie peut réaliser cette édification de l'Eglise pérégrinante dans tout le réalisme de sa condition existentielle, cela découle de la présence en elle du Seigneur de la gloire. Il est lui, disions-nous plus haut, comme la cellule initiale de l'univers définitif vers lequel converge toute l'espérance des hommes. Et il se donne aux siens, dans ses signes sacramentels, en cet être même de gloire. Ils le possèdent donc déjà, et en lui tous les biens de la Promesse ; mieux encore, en passant réellement en lui ils participent vraiment à ces biens : la présence eucharistique n'est pas présence statique mais présence dynamique, transformante. Tel est le fondement de l'espérance ecclésiale puisée dans la célébration du repas du *Kurios* (noter cette expression de Paul qui n'est sans doute pas fortuite) : non pas pure espérance verbale, appuyée sur une promesse tout entière orientée vers le futur, au contraire espérance fondée sur un acquis, sur un donné, sur une expérience. Le terme est déjà là, l'homme a déjà franchi le pas définitif qui l'introduit en cet univers de la gloire. Mais parce que ce corps pneumatique est aussi corps sacramentel, corps donné dans la foi, la rentrée dans ce qu'il porte n'a pas encore le statut définitif de la vision. Toutefois, de ce fait même la tension vers le ciel s'intensifie, retrouve une nouvelle vigueur. Et l'Eglise (la communauté paroissiale signe de la communauté universelle) en ressort à la fois plus proche du terme, et plus libérée de la morsure du péché, et plus confiante. Elle a — toujours dans le Christ pascal — accompli une étape nouvelle dans le passage de la condition de la chair à celle de l'Esprit.

Tel est, nous semble-t-il, le sens fort et prégnant qu'il faut donner à l'expression traditionnelle : l'Eucharistie construit l'Eglise. Ainsi s'harmonisent dans l'unité les trois effets que toute la Tradition affirme de l'Eucharistie : charité dans l'union au Père et aux frères, pardon des péchés, accroissement de l'espérance.

L'Eucharistie fondement de la vie morale du chrétien.

Il en résulte une conséquence importante pour la vie chrétienne. La grâce sacramentelle n'est pas donnée uniquement pour l'instant où elle est reçue, mais pour la vie du fidèle : elle doit fructifier en des actes quotidiens permettant à l'homme racheté de vraiment vivre en racheté et par là d'atteindre sa fin. Il ne s'agit pas, rappelons-le, de valeurs à amasser, d'un tout quantitatif à thésauriser, mais avant tout d'une certaine qualité de vie à réaliser. Car ici encore se vérifie la loi de la priorité de l'acte second sur l'habitus : celui-ci n'existe qu'en fonction de celui-là.

Qu'en est-il dans le cas de l'Eucharistie? Il nous semble que c'est toute la vie morale du chrétien qui y trouve un nouveau ressort. En effet, en quoi consiste celle-ci? Fondamentalement en la réponse à un *donné*. A l'encontre de toutes les éthiques philosophiques, même les plus sublimes, le point de départ ne réside pas en un effort inquiet de l'homme essayant d'atteindre l'objet seul capable de combler ses aspirations les plus profondes : Dieu fait le premier pas, dans son *Agapè* il vient ouvrir le dialogue. On sait comment S. Thomas a fortement mis en relief ce point dans son traité de la justification de l'impie et celui de la pénitence : « primum principium est Dei operatio convertentis cor » (III, 85, 5). Après s'être révélé Dieu fait irruption dans la vie de l'homme, et, si celui-ci l'accepte, lui donne dans la justification baptismale les dons de son intimité. Toutefois tout ne peut pas s'arrêter là. Dieu respecte la liberté de l'homme et ses responsabilités : dans ce *donné* il faudra s'engager, y répondre en droiture, et cela en mettant en jeu les valeurs humaines informées par la charité. Tout comme le Christ parce que vraiment homme a assumé en lui toutes les valeurs humaines authentiques (aussi bien vertus morales que qualités physiques), faisant d'elles l'instrument (porté par son entrée amoureuse dans le dessein du Père sur lui) de son œuvre salvifique. Tout est donné, mais il faut répondre : cette réponse au *donné* voilà la morale chrétienne, aussi exigeante que la morale naturelle puisqu'elle en recoupe les éléments, et pourtant non plus fiévreuse et inquiète, parce qu'elle ne s'appuie pas sur les maigres efforts humains mais au contraire sur le don initial et permanent de la grâce divine. Une morale de l'espérance...

On devine alors le rôle-clé que va jouer en cette réponse humaine la grâce eucharistique, définie, comme nous venons de le faire, grâce d'incrustation dans le mystère de l'Eglise pérégrinante. Ce donné, point d'appui du dynamisme humain chrétien, est, dans le signe du pain eucharistique, proposé au chrétien en tout son réalisme : si la vie chrétienne consiste à passer de plus en plus dans le Christ qui se donne et qui porte en lui tous les biens communionnels dans lesquels réside concrètement la fin même de la vie humaine, ici le Christ s'offre non

pas simplement en promesse mais réellement, physiquement (quoique sacramentellement) dans son corps glorieux. Le *donné* atteint son maximum d'intensité et de vérité. Et dorénavant ce n'est pas à une réalité extérieure à lui-même (comme l'objet béatifiant de l'éthique naturelle) que le chrétien cherchera à s'unir : il tendra au contraire à rentrer davantage dans un mystère qu'il est déjà. Il se sanctifie donc comme déjà membre de la *communion* à Dieu et aux frères, comme déjà en Eglise. Dimension essentielle que l'enseignement théologique courant ne met peut-être pas assez en exergue. Effort personnel de sainteté et effort ecclésial sont, à cette profondeur, radicalement inséparables. Dieu nous sauve en nous plongeant dans l'Eglise, puisqu'il le fait en nous donnant participation aux biens du *Kurios*; et l'Eucharistie avive sans cesse ce point d'origine de l'effort moral chrétien.

Allons plus avant dans notre réflexion. Puisque — comme nous l'avons jusqu'ici montré — l'Eucharistie alimente l'espérance, l'avive; du même coup elle intensifie la réponse humaine, l'effort libre du fidèle vers le terme qui aimante son action. Et comme tout ce mystère se joue en Eglise, c'est à l'effort de l'Eglise pérégrinante vers la réalisation eschatologique du dessein de Dieu sur elle que, de fait, le chrétien est ainsi plus vivement associé. Il ne s'agit plus pour lui simplement de puiser dans le contact vivant avec le corps de son Seigneur la grâce d'une fidélité personnelle, d'une sainteté close. Il s'agit au contraire d'épouser le grand élan de l'Eglise, le grand mouvement qui la porte en avant : là se réalise la sainteté personnelle, puisque l'Eglise est *communion,* société des saints. Incrusté davantage dans l'Eglise, il participe davantage à la grande espérance de celle-ci, donc entre plus généreusement en œuvre pour la réalisation de sa mission dans ce monde. Mission de sainteté de ses membres, bien sûr, mais aussi mission de conquête. Si bien que le chrétien adulte, confirmé, trouve dans le partage du pain eucharistique l'aliment de sa vocation de témoin du Christ. Et n'oublions pas que ce partage du corps du Christ se situe au terme du mouvement sacrificiel dans lequel, avec toute l'Eglise, il a offert au Père le sacrifice de l'humanité entière. L'Eucharistie nous apparaît donc, après cette réflexion, comme le lieu de ressourcement de la vie de l'Eglise dans toute la complexité de cette vie : vie trouvant son appui dans la possession d'un donné, mais pourtant encore en tension et vers un approfondissement de cette possession et vers une diffusion. Sera-t-il vain de noter que nous retrouvons là les propriétés que la Tradition reconnaît à l'Eglise : unité (approfondie dans le partage du corps du Seigneur qui soude la communion), sainteté (nourrie par une rentrée plus intense dans le mystère du Christ), catholicité (excitée par l'inclusion dans le mouvement d'espérance qui sous-tend la mission du Peuple de Dieu)? L'apostolicité elle-même est réalisée dans le fait que l'Eucharistie ne peut être

vraiment et *validement* offerte que par une communauté groupée autour d'un des successeurs des Apôtres ou d'un ministre consacré, par un de ces successeurs, comme son coopérateur participant à la plénitude de son sacerdoce.

Dans cette étude, nous avons essayé de cerner de plus près la liaison entre Eucharistie et Eglise. Si la *res tantum* de l'Eucharistie est, selon la plus pure Tradition, l'*unitas Corporis mystici*, il ne faut cependant pas isoler cette Eglise ainsi construite de tout son contexte existentiel. L'Eucharistie — qui appartient comme tous les sacrements à l'économie de la foi — construit l'Eglise pérégrinante, cette mystérieuse réalité déjà porteuse des biens eschatologiques et pourtant encore en tension, disons cette réalité en état d'espérance. Nous avons vu la Tradition affirmer avec force cette dimension d'espérance eucharistique. Il nous semble que — si nos réflexions sont justes — pareille vue est de la plus haute importance pour non seulement la théologie de l'Eucharistie mais aussi l'ecclésiologie. Tout le mystère de l'Eglise en marche vers la Parousie du Seigneur, tout le mystère de la vie des fidèles membres de cette Eglise et en qui concrètement elle se réalise, trouve sa source dans la *communion* au Corps du Christ ressuscité. L'Eucharistie est sacrement de la charité ecclésiale en nourrissant l'espérance du Peuple de Dieu; elle est sacrement de l'espérance ecclésiale en faisant le Peuple de Dieu passer davantage dans la *communion* au Père et aux frères dans le Christ. C'est ce sens prégnant, plus riche que l'explication ordinaire, de l'expression *l'Eucharistie fait l'Eglise* que nous avons voulu dégager ici.

Ottawa 4, Ont. (Canada) Fr. J. M. R. TILLARD, O.P.
Monastère des Dominicains
96 Empress.

Le premier dimanche d'août

BREVIAIRE, MISSEL ET LITURGIE D'ETE

Un des objectifs les plus heureux de la spiritualité contemporaine est de chercher à appuyer l'une sur l'autre dévotion personnelle et piété liturgique. La succession des fêtes annuelles y prête aisément. Elle permet à chacun d'approfondir le mystère du Christ, développé, éclairé par les textes bibliques et liturgiques [1]. Au bréviaire comme au missel, chaque solennité apporte en effet sa contribution qu'elle illustre à l'office par les leçons scripturaires et patristiques, à la messe par les oraisons, les épîtres et les évangiles. Rien de plus facile que d'utiliser ainsi simultanément bréviaire et missel pour une méditation ou une homélie dominicale.

Pourtant, quand viennent les dimanches après la Pentecôte, il arrive que l'on perde pied. Soit qu'alors la progression des thèmes manque d'évidence dans le choix des épîtres et des évangiles au missel, soit que les leçons bibliques du bréviaire paraissent emprunter une route indépendante, on ne voit bientôt plus dans quel sens s'approfondit le mystère. Il est même un point connu où le jeune sous-diacre, à la manière d'un premier communiant feuilletant son beau missel, connaît quelque désarroi : quand arrivent la dernière semaine de juillet et le premier dimanche d'août. Alors que jusque-là, aux leçons scripturaires des matines, il lisait les quatre livres des Rois [1bis], distribués par semaines comptées selon leur ordre après la Pentecôte, il doit adopter une nouvelle série de leçons ordonnées d'une manière mensuelle et fixe, à dater des premiers dimanches d'août, septembre et octobre [2]. Dans l'*ordo*, les dimanches reçoivent alors une double détermination : X^e^ dimanche après la Pentecôte et I^er^ dimanche d'août, par exemple. La complication est vite manifeste.

---

1. Cfr *Le Christ hier, aujourd'hui, toujours. La Liturgie et le temps,* dans *La Maison-Dieu,* n° 65, 1961.

1bis. Parlant ici selon le bréviaire qui suit la *Vulgate*, nous ne distinguerons pas entre les deux *Livres de Samuel* et les deux *Livres des Rois* : nous entendrons l'ensemble de ces quatre Livres sous le titre de *Livres des Rois.* — Quant aux *Psaumes,* ils seront aussi cités selon l'ordre de la *Vulgate.*

2. Nous songeons ici, dans le *Proprium de Tempore* de la *Pars aestiva* du bréviaire, aux leçons scripturaires des matines qui commencent à *Dominica I augusti* (*Breviarium Romanum,* 29^e^ éd., Mame, 1958, pp. 586-638) et qui continuent en septembre et en octobre (*ib., Pars autumnalis,* pp. 342-462). Elles succèdent à une première série de leçons bibliques qui s'étendent depuis *Infra hebd. I post oct. Pentecostes* jusqu'à *Infra hebd. XI post oct. Pentecostes* (ib., *Pars aestiva,* pp. 355-585).

Antérieurement à la dernière réforme du bréviaire, en effet, toutes les leçons des trois nocturnes se comptaient d'abord jusqu'en août d'après leur rapport à la Pentecôte. Le 3e nocturne gardait même cette disposition jusqu'à la fin du temps pentécostal. Mais il était seul à le faire. Car, à dater d'août, les deux premiers adoptaient à l'encontre une ordonnance fixe et mensuelle. Bien rares étaient les années où quelque sous-diacre ne se laissât alors surprendre par le changement.

Aujourd'hui encore la difficulté demeure : car les modifications apportées par le décret du 26 juillet 1960 aux rubriques du missel et du bréviaire n'ont pas changé les textes. Les trois leçons scripturaires du 1er nocturne d'autrefois se retrouvent encore, telles quelles ou réunies, dans les deux premières leçons du nocturne unique, devenu habituel à l'office dominical, ordinaire et férial. Bien plus, en ce qui concerne notre temps après la Pentecôte, la nouvelle réforme ne fait encore que souligner, semble-t-il, la difficulté que nous signalons : car elle la concentre chaque semaine sur les trois leçons de l'unique nocturne dominical. Sans doute la 3e leçon, celle de l'homélie du dimanche, se cherchera encore à la fin du temporal [3]. Mais les deux premières, tirées de l'Ecriture, se trouveront ailleurs. Et il faut les chercher, comme autrefois pour le 1er nocturne, tantôt dans la première section de ce temporal tantôt dans la seconde, suivant que l'on est avant ou après le 1er dimanche d'août. Le nouveau sous-diacre d'aujourd'hui n'est pas mieux favorisé que celui d'autrefois. La difficulté reste entière : il faut donc l'examiner. Et comme les nouvelles rubriques n'ont pas modifié les textes, c'est à eux qu'il faut encore se référer selon leur ancienne ordonnance et selon la nouvelle législation qui en règle l'usage.

Aussi bien y a-t-il là, dans cette césure introduite au bréviaire par le 1er dimanche d'août, un cas privilégié à considérer. La lumière qu'il peut jeter sur une période liturgique longue et monotone lui donne un premier intérêt. Obligeant d'autre part à dépasser les seules explications historiques, il amènera à mieux lire les textes, à prendre garde aux répons qui les accompagnent, il conduira à confronter bréviaire et missel pour leur demander les explications qui semblent d'abord se dérober. Le problème vaut la peine qu'on l'aborde.

Il se décompose aussitôt de la manière suivante : quelle est l'origine historique de ce changement? Première question qui débouche sur une autre, plus longue et plus importante : quel en est le sens pour l'esprit et la piété? quelle est la portée des leçons du bréviaire avant le 1er dimanche d'août? que devient-elle ensuite?

---

3. *Breviarum Romanum*, pp. 639-665. — En semaine et en cas d'office *ordinaire*, la 3e leçon du nocturne unique est tantôt la leçon contracte *de Sancto*, tantôt, si l'office est *férial*, la 3e leçon *de Scriptura*.

I. UN PEU D'HISTOIRE

Et d'abord, d'où vient ce changement? C'est ce que chacun se demande quand il le constate pour la première fois en récitant son office. Pourquoi, en effet, à la date du premier dimanche d'août adopter un *cursus* de leçons bibliques désormais fixe? Ne serait-il pas plus simple de garder le même *cursus* mobile commencé au 1er dimanche après la Pentecôte, quitte à introduire, en temps opportun et s'il le faut, des livres nouveaux après ceux des Rois manifestement insuffisants pour remplir seuls les cinq mois de la période en question? Au reste, les derniers dimanches après la Pentecôte ne sont-ils pas eux-mêmes en nombre variable, plus ou moins nombreux selon que la date de Pâques est précoce ou tardive? Il n'y aurait donc, semble-t-il, que des avantages à conserver une disposition mobile de lectures pour l'ensemble d'un temps pentécostal essentiellement variable.

L'intérêt que présenterait cette disposition économique est si manifeste qu'elle fut en effet en usage autrefois et, semble-t-il, antérieurement à notre système actuel. C'est ce dont témoigne l'*Ordo XIV*, qui représente l'usage des monastères desservant Saint-Pierre de Rome : « En été, notait-il, (on lit) les Rois, les Paralipomènes jusqu'à la mi-automne, c'est-à-dire jusqu'au XV des kalendes de novembre », donc jusqu'au 1er novembre de notre comput actuel [4]. Selon cet usage on réservait au mois de novembre la lecture des Sapientiaux, de Judith et d'Esther, des Maccabées et de Tobie. Quant au livre de Job, il était renvoyé à l'extrémité du cycle : on le lisait depuis la fin de janvier jusqu'aux ides de février [5]. Ainsi, dans ce système, même disposition mobile de lectures scripturaires du début à la fin du temps après la Pentecôte.

Notre ordonnance actuelle, caractérisée par la césure du premier dimanche d'août, apparaît par contre dans l'*Ordo XIII* élaboré, selon M. Andrieu, par les cérémoniaires du Latran : « Dans l'octave de la Pentecôte, y lit-on en effet, on place les Rois (et les Paralipomènes) jusqu'au 1er dimanche du mois d'août. Au 1er dimanche du mois d'août, on place Salomon jusqu'aux kalendes de septembre (c'est-à-dire jusqu'au 1er dimanche du mois de septembre). Au 1er dimanche du mois de septembre, on place Job, Tobie, Judith, Esther et Esdras jusqu'aux kalendes d'octobre (c'est-à-dire jusqu'au 1er dimanche du mois d'octobre). Au 1er dimanche du mois d'octobre se placent les Maccabées jusqu'aux

4. Michel Andrieu, *Les* Ordines Romani *du Haut Moyen Age*, t. III. *Les Textes* (suite) (*Ordines* XIV-XXXIV), Louvain, 1951. — *Ordo* XIV. *Ordo lectionum in ecclesia sancti Petri*, n° 5, p. 40. — Dom Pierre Salmon, *L'Office divin. Histoire de la formation du bréviaire*, Lex orandi, n. 27, Paris, 1959, pp. 137-138.

5. *Ib.*, n. 6 et 8, p. 40.

kalendes de novembre [6] ... » Par rapport au système précédent, le changement saute donc aux yeux. Le livre de Job, qui, selon l'*Ordo* de Saint-Pierre, faisait charnière entre la fin et le début du cycle — en préparant à la création de l'univers et de l'homme lue à la Septuagésime — se trouve apparemment désaxé, au début de septembre. Et les Sapientiaux, au lieu de préparer comme dans l'usage de Saint-Pierre au temps de l'Avent et par là à Noël [7], sont avancés et placés désormais en août, au milieu du temps après la Pentecôte.

Tels sont, résumés, les principaux renseignements historiques qui éclairent le changement du bréviaire au 1er dimanche d'août. La transformation qui aboutit à notre système actuel apparaît donc comme la modification apportée à un usage plus simple. Elle s'est opérée au VIIe siècle. Les deux *Ordines XIII* et *XIV* qui en témoignent étaient alors en usage à Rome. Celui de Saint-Pierre, le plus simple, semble avoir été le plus ancien [8]. Celui du Latran, malgré sa complexité, a pourtant fini par l'emporter. Pourquoi ce succès? Quel intérêt, quelle signification nouvelle présentait donc son ordonnance? Quel était notamment le sens que lui conférait l'insertion des Sapientiaux à la date du 1er août? Quelle était aussi la portée des livres des Rois, lus pendant les semaines qui précèdent cette date?

II. RÉPONS ET LECTURES DU BRÉVIAIRE AVANT LE 1er DIMANCHE D'AOÛT

Pour répondre à ces questions, laissons l'enquête historique. Ouvrons le bréviaire, tel que nous l'offrent les éditions contemporaines, à la *pars aestiva*. Regardons d'abord les leçons scripturaires depuis le 1er dimanche après la Pentecôte jusqu'au 1er dimanche d'août. Elles sont en effet tirées des livres des Rois [9]. On y rencontre d'abord le récit plein de fraîcheur de la naissance et de la vocation de Samuel, l'élection de David, puis l'histoire dramatique d'Israël et de Jérusalem jusqu'à l'exil. Bref, un cycle émouvant, varié et plein d'intérêt. Mais voici que bientôt il révèle une orientation, une signification importantes pour l'intelligence du temps après la Pentecôte.

Ce sens se dégage et bientôt même il éclate, transfiguré en prière, dans les *répons* qui accompagnent les lectures. Nous voulons parler des répons qui, tout au long de la semaine, suivent dans nos bréviaires chacune des leçons bibliques des matines. Il faut s'y arrêter. Ces

6. M. Andrieu, *Les* Ordines Romani *du Haut Moyen Age*, t. II. *Les Textes* (*Ordines* I-XIII), Louvain, 1948. — *Ordo* XIII A, n° 8-10, pp. 484-485.
7. Avec les Prophètes, qui sont lus à leur suite.
8. M. Andrieu, *l.c.*, t. III, p. 34-35, où il fait la comparaison entre les deux *Ordines*.
9. La plupart des manuscrits de l'*Ordo* XIII A ajoutent aussi les *Paralipomènes* (*l.c.*, 484).

textes, assignés de manière fixe à chaque jour de la semaine, forment un tout qui se répète uniformément jusqu'au 1er dimanche d'août [10]. Avant la réforme de 1960, la plupart d'entre eux [11] étaient lus du reste deux fois au cours de la semaine; quatre reparaissaient même jusqu'à trois reprises [12]. Aujourd'hui, depuis les nouvelles rubriques, plusieurs sont encore récités deux fois la semaine [13]; l'un d'entre eux, *Audi,* l'est encore trois fois. Et si quatre d'entre eux [14] ne sont plus en usage, on peut prévoir qu'une répartition nouvelle, rétablissant à leur profit l'équilibre, en restaurera l'emploi. Il y aurait méprise, pour nous, à nous en désintéresser. Bref, après comme avant la dernière réforme, ces répons constituent un ensemble qu'il faut considérer comme tel.

Leurs textes sont empruntés, d'ordinaire, aux livres des Rois et aux Paralipomènes, auxquels viennent s'ajouter des versets des Psaumes, de Daniel, enfin la prière apocryphe de Manassé [15]. Heureusement choisis, ils expriment le meilleur de la piété de Samuel, de David, de Salomon, du prophète Elisée et des rois pécheurs; ils définissent la vocation et le risque du premier royaume, avant le Christ.

Le premier de ces répons, *Praeparate corda vestra Domino,* emprunté à I R 7, 3, n'est autre que l'invitation adressée par Samuel après le retour de l'arche d'alliance. Il demande de faire disparaître les dieux étrangers, de servir exclusivement le Dieu unique, de disposer les cœurs à cette fidélité totale [16]. Cette consigne d'attachement absolu au vrai Dieu, à l'arche d'alliance et à son sanctuaire éclaire en effet tout le drame de l'histoire d'Israël, autour de ses princes et de son sanctuaire. Elle définit une orientation.

Ensuite, cinq répons sont extraits de l'histoire de David. Ils sont formés de paroles qu'il prononça ou que Dieu lui fit adresser. A voir

---

10. On les trouvera commodément groupés dans le *Liber Responsalis sive Antiphonarius* grégorien (*P.L.*, 78, 832).

11. A l'exception des trois que voici : *Recordare, Domine, testamenti tui* (1er répons du lundi); — *Domine, si conversus fuerit populus tuus* (1er répons du mardi); — *Factum est dum tolleret Dominus Eliam* (autrefois 2e répons du mardi, aujourd'hui inusité).

12. Voici ceux qui reparaissaient à trois reprises : *Peccavi super numerum arenae maris* (dimanche, mercredi et samedi); — *Exaudisti, Domine* (lundi, mercredi, samedi), aujourd'hui inusité; — *Audi, Domine* (lundi, mercredi, samedi); — *Ego te tuli* (dimanche, mardi, vendredi).

13. *Peccavi super numerum arenae maris* (1er répons du mercredi et du samedi); — *Dominus qui eripuit me* (2e répons, autrefois 3e, du dimanche et du jeudi); — *Ego te tuli* (2e répons, autrefois 3e, du mardi et du vendredi). Par la formule « 2e répons, autrefois 3e » nous entendrons désigner ce qui était autrefois au 1er nocturne le 3e répons, devenu aujourd'hui le 2e du nocturne *unique* habituel.

14. *Exaudisti, Domine*; — *Deus omnium exauditor est*; — *Factum est dum tolleret Dominus Eliam*; — *Montes Gelboë.*

15. On trouvera cette prière en appendice de toutes les éditions latines de la Bible selon la *Vulgate latine,* entre l'*Apocalypse* de S. Jean et le IIIe *Livre d'Esdras* (ainsi, par ex., dans l'édition d'Aloisius Grammatica, Rome, Imprimerie polyglotte Vaticane, 1929, p. 1153).

16. 1er répons du dimanche et du jeudi (I R 7, 3).

l'insistance de ces textes à souligner l'élection de ce roi, sa puissance et sa gloire, on reconnaît derrière la figure de ce prince celle du Christ son descendant, la vocation d'Israël; bientôt, on entrevoit aussi le péché. Les versets choisis rappellent d'abord le prestige du jeune chef, sa victoire sur le Philistin Goliath, l'acclamation des femmes d'Israël : « Saül en a tué mille et David dix mille [17] ! » La puissance divine qui se manifeste en sa personne paraît si définitive qu'elle s'exprime par les termes que le Nouveau Testament réservera au Précurseur : « La main du Seigneur était avec lui [18] ! » La providence qui le garde de la mort est bénie en des répons où le langage des psaumes et de Daniel donne sa plénitude aux termes des chroniques royales : « C'est le Seigneur qui m'a arraché à la gueule du lion et qui m'a délivré de la puissance de la bête. C'est Lui qui m'arrachera à la puissance de mes ennemis [19] ». Puis *Montes Gelboë*, aujourd'hui omis, commémorait l'émotion de l'Elu de Dieu à la nouvelle de la mort de Saül et de Jonathas auxquels il avait été préféré [20]. Thrène inoubliable, qui faisait entrevoir à travers le cœur de David la tendresse et la grandeur d'âme du Messie qui surpassera tous les princes d'Israël et devant qui ceux-ci ne furent que pécheurs ou préfigurations imparfaites ! Puis, dans un autre répons, le prophète Nathan vient découvrir cet avenir messianique : David et le Christ semblent s'unir dans son oracle qui, annonçant le nom accordé par Dieu à David, préfigure « le Nom au-dessus de tout nom » conféré un jour au Messie : « C'est moi qui t'ai tiré de la maison de ton père, dit le Seigneur, et qui t'ai établi pour paître le troupeau de mon peuple. J'ai été avec toi en toutes tes démarches, affermissant ton règne à jamais. Et je t'ai donné un nom égal à celui des grands de la terre et je t'ai donné la paix sur tous tes adversaires [21] ». Mais hélas ! Voici que sur cette évocation glorieuse un dernier répons vient marquer une rupture pathétique. David n'y paraît plus qu'en roi pécheur : il reprend les termes de sa supplication après sa faute du recensement, il implore le salut de tout son peuple : « Souviens-toi, Seigneur, de ton alliance et dis à l'ange qui frappe : Retire ta main ! pour que le pays ne soit pas dépeuplé et que tu ne détruises pas tout être vivant. C'est moi qui ai péché, moi qui ai commis la faute. Eux, les brebis, qu'ont-ils fait [22] ? » Un jour viendra où

17. *Percussit Saül mille et David decem millia* (I R 18, 7; 17, 26; 21, 11) : 1er répons du vendredi et, autrefois, du 2e nocturne du dimanche.

18. Lc 1, 66.

19. *Dominus, qui eripuit me de ore leonis* (I R 17, 37; *Ps* 21, 22; 56, 4-5; Dn 6, 27; 14, 42) : 2e répons, autrefois 3e, du dimanche et du jeudi.

20. *Montes Gelboë, nec ros nec pluvia veniant super vos, ubi ceciderunt fortes Israël. ℣. Omnes montes, qui estis in circuitu eius, visitet Dominus; a Gelboë autem transeat...* (II R 1, 21) : autrefois 2e répons du 2e nocturne du dimanche et du 1er nocturne du vendredi.

21. *Ego te tuli* (I R 7, 8-11; *Ps* 77, 71; cfr *Ps* 88, 20 ss; Ph 2, 9) : 2e répons, autrefois 3e, du mardi et du vendredi.

22. *Recordare, Domine, testamenti tui* (II R 24, 16-17; I Par 21, 16-18) : 1er répons du lundi.

le Christ, loin de renouveler pareille faute, la rachètera ; mais il revendiquera pour lui seul, comme son ancêtre, la peine du péché, suppliant son Père de pardonner à ceux qui ont péché en ne sachant pas ce qu'ils faisaient. Cette première prière de David, à l'occasion de laquelle il acheta l'aire d'Arauna où s'élèverait un jour le Temple pour le service sacrificiel, n'annoncerait-elle pas ici au bréviaire l'expiation du Christ pour le Royaume et l'humanité coupables ?

Dans ce contexte, les trois répons qui gravitent ensuite autour de la personne de Salomon, concernent de nouveau le Temple qu'il eut la gloire de bâtir : ils reprennent donc sa prière au jour où il en fit en personne la dédicace. Ces textes prolongent d'abord, en quelque sorte, la consigne de fidélité donnée autrefois par Samuel. Le premier répons salomonien, remerciant Dieu pour l'œuvre achevée, lui demande donc d'attacher à jamais sa bénédiction et sa sainteté à cette demeure ; mais il rappelle aussi que la droiture du cœur doit en être, du côté de l'homme, la contre-partie et la condition : *Exaudisti, Domine* [23] ... Avec plus d'insistance encore, un autre répons demande ensuite au Seigneur d'avoir, jour et nuit, les yeux et les oreilles fixés sur son Temple [24]. Mais, soudain, voici que les signes d'un avenir douloureux apparaissent de nouveau comme dans les répons davidiques. La prière de Salomon prévoit en effet l'heure de l'infidélité future et prie pour la maison d'Israël coupable : « Seigneur, si ton peuple se convertit et prie dans ton sanctuaire, exauce-le du ciel, Seigneur, et délivre-le des mains de ses adversaires. Si ton peuple vient à pécher et si, converti, il fait pénitence, s'il vient prier dans ce sanctuaire, toi, exauce-le [25]... »

Quant à la suite de l'histoire des rois, elle ne donne plus lieu qu'à deux répons. Mais combien significatifs ! Le premier exprime en effet l'angoisse du prophète Elisée à l'heure où le tourbillon de feu va lui arracher son maître, celui qui était la « Force de Yahvé », Elie : « Mon père, mon père ! char d'Israël et son cavalier [26]... » A l'avance, c'est déjà l'effroi futur d'Israël, dépouillé un jour de la Force et de la Présence de Dieu, son unique appui. Car la même formule mystérieuse, qui exprime ici la détresse d'Elisée, traduira un jour l'angoisse du chef d'Israël, le roi Joas, quand la mort viendra lui ravir aussi son appui, le prophète Elisée [27]. N'est-ce pas aussi finalement, au bréviai-

---

23. *Exaudisti, Domine, orationem servi tui* (III R 8, 22-29) : autrefois 2e répons du lundi, du mercredi et du samedi, aujourd'hui inusité depuis les nouvelles rubriques.

24. *Audi, Domine, hymnum et orationem* (III R 8, 28-30) : seul à revenir actuellement trois fois par semaine, comme 2e répons (autrefois 3e) du lundi, du mercredi et du samedi.

25. *Domine, si conversus fuerit populus tuus* (III R 8, 46-48 ; II Par 6, 24-39) ; 1er répons du mardi.

26. *Factum est dum tolleret Dominus Eliam* (IV R 2, 12) : inusité aujourd'hui, autrefois 2e répons du mardi.

27. IV R 13, 14.

re, l'annonce pathétique de l'éloignement final de Dieu provoqué par une longue infidélité? Telle est bien la menace qui pèsera bientôt sur Israël. Elle est si présente à l'esprit qu'une supplication suprême tente de l'enrayer. Comme pour mieux se faire entendre, elle unit dans la voix d'un même répons le repentir de David après l'enlèvement criminel de Bethsabée et l'imploration du roi qui mit le comble aux péchés de Juda et de Jérusalem, l'impie Manassé. Ce dernier répons, assez important pour avoir été emprunté, seul entre tous, à un texte apocryphe et pour être repris aujourd'hui encore deux fois la semaine — mercredi et samedi — est caractéristique d'une orientation d'ensemble : « *Peccavi!...* J'ai péché! Plus que le sable de la mer mes péchés se sont multipliés et je ne suis pas digne de voir la profondeur du ciel pour la multitude de mes iniquités : car j'ai provoqué ta colère et commis le mal en ta présence [28]. ℣. Car je reconnais mon iniquité et ma faute est constamment sous mes yeux : car contre toi seul j'ai péché [29] ! »

Tels sont les répons de cette première période après la Pentecôte. La perspective qu'ils tracent entre l'avertissement de Samuel et les supplications des rois pécheurs, David et Manassé, est bien claire. Il s'agit de faire méditer et prier sur le destin du royaume et du sanctuaire dont, malgré l'élection divine et les implorations instantes, s'est envolée la Gloire. Car le peuple a été infidèle... Le sens de cette histoire et sa lecture sont ainsi orientés.

Non point cependant que le choix des *leçons* scripturaires qui précèdent ces répons soit marqué par des omissions ou des préférences qui souligneraient la même idée. Le choix n'est pas systématique : si la ligne de l'histoire est simplifiée, elle n'est jamais déformée. Quand des chapitres sont omis dans les quatre livres des Rois, ce sont assez naturellement les derniers. Bien plus, les deux aspects que présente l'élévation de Saül à la royauté, seront également exprimés. Plus loin, les péchés et les faiblesses des rois ne seront pas cachés. Avec une préférence, peut-être, pour les fautes initiales, notamment celles de David avec Bethsabée [30], les complaisances de Salomon pour ses femmes étrangères et leurs divinités [31], la dureté de Roboam devant les représentants des tribus, les menaces proférées par les prophètes contre Jéroboam [32]. Mais cette insistance aura sa contre-partie : le *cursus* de lectures, au lieu d'évoquer les règnes d'Achab et de Manassé dont l'impiété fut criante, s'arrêtera plutôt aux nobles figures des princes

28. *Peccavi super numerum arenae maris* (Prière de Manassé, *Vulgate latine*, Grammatica, p. 1153) : 1er répons du mercredi et du samedi (et autrefois du 3e nocturne du dimanche).
29. Ps 50, 5-6.
30. Sabbato infra hebd. V (*l.c.*, 511-513).
31. Feria 3a infra hebd. VIII (*l.c.*, 542-543).
32. Feria 5a et feria 6a infra hebd. VIII (*l.c.*, 545-548).

qui tentèrent d'arrêter la corruption progressive, au courage d'Ezéchias résistant à Sennachérib avec foi [33], à la réforme de Josias [34]. Ainsi les deux composantes du drame d'Israël sont également saisies et représentées.

Mais une observation finale doit retenir. Si le *cursus* des leçons scripturaires ne choisit pas ses textes, sa conclusion est nette : il va droit à la catastrophe dernière. D'abord, à la chute de Samarie, aux explications des prophètes, aux menaces pathétiques qui la suivent et visent Juda [35]. Et les leçons finales nous laissent sur le tableau douloureux des derniers jours de Jérusalem : montée de Nabuchodonosor vers la ville sainte, déportation de Joiakin, de sa mère et des notables ; puis il fait lire, après la révolte désespérée de Sédécias, le récit du dernier siège, de la destruction des remparts, du pillage, de l'incendie de la ville et du sanctuaire [36]. C'est là que s'arrête, là que tend et culmine cet ensemble de lectures, interprétées dans la perspective imposée par les répons. Ce sens final est d'autant plus clair que ce quatrième livre des Rois — à l'encontre des autres dont les derniers chapitres sont omis — est attesté dans le *cursus* du bréviaire jusqu'à ces derniers chapitres, c'est-à-dire jusqu'à la chute et à la destruction de Jérusalem.

La liturgie du bréviaire n'aurait-elle pas ici pour but de montrer dans l'échec du premier royaume une leçon pour l'Eglise d'aujourd'hui ? A moitié chemin, entre la Pentecôte d'une part, le dernier avènement du Christ et le jugement eschatologique de l'autre, le jugement du premier royaume, exprimé dans son histoire, revêtirait ainsi une valeur figurative.

III. AU MISSEL : LE IX^e^ DIMANCHE APRÈS LA PENTECÔTE

Avouons pourtant que cette leçon manque encore d'évidence. Pour qu'elle s'impose sans conteste à l'attention, il faudrait qu'on ait à lire chaque année ces leçons de la XI^e^ semaine après la Pentecôte, qui parlent de Nabuchodonosor et de la fin de Jérusalem. A cet effet, il serait nécessaire que le 1^er^ dimanche d'août, début du *cursus* subséquent, coïncide avec le XII^e^ dimanche après la Pentecôte où s'achève le précédent. Or cette rencontre est très rare [37]. Mais la liturgie a un autre moyen d'attirer l'attention sur les derniers jours de Jérusalem : la messe dominicale et ses lectures tirées du Nouveau Testament. Lais-

33. Sabbato infra hebd. X (*l.c.*, 572-573).
34. Feria 2^a^ usque ad feriam 4^am^ infra hebd. XI (*l.c.*, 577-581).
35. Feria 5^a^ infra hebd. X (*l.c.*, 569-571).
36. Feria 5^a^ usque ad sabbatum infra hebd. XI (*l.c.*, 581-585).
37. C'est le cas quand la Pentecôte tombe le 10 ou le 11 mai. Ainsi en 1693 (10 mai), 1704 (11 mai), 1761 (10 mai), 1788 (11 mai), 1818 (10 mai), 1856 (11 mai), 1913 (11 mai).

sons donc provisoirement le bréviaire et ouvrons maintenant le missel au IX[e] dimanche après la Pentecôte.

Pour nous en tenir à l'essentiel, regardons l'épître et l'évangile, tels qu'ils sont actuellement fixés. Dans l'épître de ce dimanche, l'histoire d'Israël au désert est en effet proposée comme un premier exemple à ne pas imiter. C'est saint Paul qui le demande : « Ces faits se sont produits pour nous servir d'exemples, pour que nous n'ayons pas de convoitises mauvaises, comme ils en eurent eux-mêmes. Ne devenez pas idolâtres comme certains d'entre eux... Ne nous livrons pas à la fornication, comme le firent certains d'entre eux ; et il en tomba vingt-trois mille en un seul jour. Ne tentons pas le Seigneur, comme le firent certains d'entre eux ; et ils périrent victimes des serpents. Ne murmurez pas, comme le firent certains d'entre eux ; et ils périrent victimes de l'Exterminateur. Cela leur arrivait pour servir d'exemple, et a été écrit pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps [38]... » Telle est donc, avec l'épître, la première leçon : une admonestation qui commémore les fautes d'Israël au désert et leurs premiers châtiments. Voici ensuite l'évangile lui-même qui formule une menace plus grave et plus significative pour notre sujet. La péricope, tirée de Lc 19, 41-47, rapporte en effet les avertissements par lesquels Jésus prophétisa devant Jérusalem son second investissement et sa chute : « Ah ! si en ce jour tu avais compris, toi aussi, le message de paix ! Mais hélas !... des jours vont fondre sur toi... parce que tu n'as pas reconnu le temps où tu fus visitée [39] ! » Comme au temps de Nabuchodonosor, la ville sera encore investie ; sa population, écrasée ; ses remparts, détruits ! Et Jésus se prend alors à pleurer au moment où il annonce dans ces nouveaux malheurs le jugement de la ville qui n'a pas mieux cru à la voix de son Seigneur qu'à celle des premiers prophètes. Bref, la leçon, amorcée par l'épître de ce dimanche, est appuyée et confirmée par l'évangile : elle prend une valeur définitive et, à travers Jérusalem, elle vise tous les temps et tous les peuples.

Or ce IX[e] dimanche après la Pentecôte, qui l'inculque avec une telle force, tombe fréquemment à la fin de juillet, c'est-à-dire précisément avant ce I[er] dimanche d'août dont on vient de noter le sens au bréviaire. Ainsi, comme le bréviaire, le missel, arrivant au même point des dimanches après la Pentecôte, fait aussi méditer sur les derniers jours de Jérusalem. Mais, parlant pour le temps de l'Église, il fait intervenir l'évangile. L'orientation est donc parallèle et complémentaire : au missel, il s'agit du dernier siège de Jérusalem au temps des Romains ; au bréviaire, de celui qui précéda l'exil de Babylone. La

38. I Co 10, 6-13, trad. B. J.
39. On verra que cet évangile a changé de place dans la série des dimanches après la Pentecôte.

visée de fond est identique. Missel et bréviaire se rencontrent donc en même temps sur le même thème.

La convergence serait encore plus nette si Lc 19, 41-47 et I Co 10, 6-13, au lieu d'être lus au IX^e^ dimanche, étaient proposés au XI^e^, c'est-à-dire au dimanche qui commande au bréviaire la semaine consacrée aux derniers jours de Jérusalem sous Nabuchodonosor. Il y a dans cette circonstance une difficulté à éclairer. Mais, avant de le faire, deux observations s'imposent.

La première amène à constater que dans les anciens lectionnaires le dimanche des pleurs du Christ sur Jérusalem était mieux situé qu'aujourd'hui. Car, ou bien, dans le *Liber Responsalis* grégorien, ce dimanche, repoussé alors d'un degré, n'était autre que le X^e^ après la Pentecôte, faisant suite comme aujourd'hui encore au dimanche de l'intendant infidèle [40]. Ou bien, mieux encore, traité en dimanche fixe, il était le 4^e^ après la fête des Apôtres Pierre et Paul et l'avant-dernier avant la Saint Laurent [41]. Il coïncidait alors, dans ce dernier cas, avec le dernier dimanche de juillet. Et puisqu'il se plaçait exactement avant le I^er^ dimanche d'août et commémorait les pleurs de Jésus sur la ruine de Jérusalem, il confirmait précisément au missel le thème sur lequel le *cursus* du bréviaire orientait par ses leçons et ses répons : à savoir, la chute de Jérusalem et la destruction du premier Temple.

D'autre part — seconde observation — le IX^e^ dimanche après la Pentecôte est encore en principe, même dans notre ordonnance actuelle qui est mobile, le plus favorisé pour présenter en bonne place l'évangile des pleurs de Jésus sur Jérusalem, Lc 19, 41-47. Car placé entre le VI^e^ et le XI^e^ dimanche qui, dans notre *cursus* mobile, peuvent également tomber en fin juillet, ce dimanche occupe théoriquement, puisqu'il est situé au centre, la place privilégiée pour que la leçon de son évangile ait chance de faire penser à celle du bréviaire au changement d'août.

Reste à expliquer pourquoi cependant il n'y réussit pas mieux en fait. La première raison est dans ce qui caractérise notre système de leçons pendant les semaines antérieures au premier dimanche d'août, on veut dire : sa mobilité. En effet, ces semaines étant tantôt au nombre de six, tantôt au nombre de onze, il a fallu prévoir assez de textes pour la durée la plus longue et, pour se donner le jeu nécessaire, on a rejeté le récit de la chute de Jérusalem à la dernière semaine, la XI^e^. Or cette dernière semaine, ne constituant forcément dans cette hypothèse qu'un cas-limite, n'est usitée que rarement : les textes qui lui sont réservés ne sont donc pratiquement presque jamais lus : deux

---

40. *Liber Responsalis*, *P.L.*, 78, 845.

41. A. Chavasse, *Les plus anciens types du Lectionnaire et de l'Antiphonaire romains de la Messe. Rapports et date*, dans la *Revue Bénédictine*, LXII, 1952, p. 13 (Famille B).

ou trois fois par siècle [42]. De surcroît, quand le fait a lieu, le récit de la destruction du premier Temple n'est lu que le samedi de cette XI[e] semaine, donc vingt jours après le IX[e] dimanche et son évangile sur les derniers malheurs de Jérusalem : c'est déjà tard pour que l'attention soit retenue.

Cette difficulté, issue de la variabilité de notre *cursus*, disparaîtrait, comme on l'a vu, si le dimanche de Lc 19, 41-47 tombait de manière fixe exactement avant la Saint Laurent. Mais ce fait indique que la difficulté à observer la convergence du bréviaire et du missel ne tient pas seulement à la mobilité du système actuel avant le début d'août, mais, plus précisément, à la succession d'un système mobile et d'un système fixe. Car c'est bien la juxtaposition de ces deux *cursus* hétérogènes qui a obligé à se donner un jeu de lectures au moment de la rencontre, donc à différer et à réserver pour des années trop rares la lecture des derniers chapitres du livre des Rois sur la fin de Jérusalem. Pareille nécessité aurait disparu si l'on avait adopté pour tout le temps après la Pentecôte un système entièrement fixe ou entièrement mobile. Dans les deux cas la convergence aurait pu apparaître et s'observer au mieux. C'est ce qu'attestent, pour le système fixe, les lectionnaires signalés plus haut, où le dimanche de Lc 19, 41-47 était l'avant-dernier avant la Saint Laurent [43]. Quant au système mobile, réalisé dans l'*Ordo* de Saint-Pierre, il lui aurait suffi d'introduire la lecture des Sapientiaux non au I[er] dimanche d'août, mais par exemple au X[e] après la Pentecôte.

Bref, pour que le rapprochement thématique entre le missel et le bréviaire retrouve sa netteté, deux solutions seraient également possibles. Ou bien, au missel, le IX[e] dimanche après la Pentecôte aurait à redevenir fixe : il serait alors, comme il le fut un temps, l'avant-dernier avant la Saint Laurent. Ou bien, au bréviaire, le système de leçons serait rendu mobile pour tout le temps après la Pentecôte : la lecture des Sapientiaux commencerait non plus le premier dimanche d'août, mais après le IX[e] dimanche suivant la Pentecôte. Enfin, pour que dans les deux cas la convergence fût parfaite, un dernier aménagement s'imposerait. La péricope relatant au bréviaire la prise de Jérusalem et la destruction du premier Temple devrait être lue non plus le samedi après le IX[e] dimanche, mais aux leçons de ce même dimanche. Dès lors, la lecture des Sapientiaux devrait commencer dès le lundi, *feria 2a*. Ou encore, si l'on voulait la commencer le X[e] dimanche, il faudrait artificiellement occuper les six jours de la semaine intermédiaire par quelques chapitres tirés, par exemple, des Chroniques.

---

42. *Supra*, p. 704, n. 37.
43. *Supra*, p. 706, n. 41.

IV. RÉPONS ET LECTURES DU BRÉVIAIRE APRÈS LE 1er DIMANCHE D'AOÛT

Mais, avant d'envisager des conclusions, il faut examiner l'autre aspect du problème posé par le premier dimanche d'août. Car cette date, qui met fin à la lecture des livres des Rois, introduit celle des Sapientiaux. La question est donc de savoir, si possible, pourquoi ces derniers livres — qui dans l'*Ordo* de Saint-Pierre étaient réservés aux semaines précédant l'Avent — ont été ramenés au mois d'août et pourquoi, liés à un système fixe, ils succèdent à un système de lectures qui était mobile : quel intérêt pouvait-il y avoir à les déplacer et à les fixer?

A la première question — pourquoi introduire la lecture des Sapientiaux après celle des Rois à la place des Chroniques? — il est aisé, semble-t-il, de répondre. En effet, les Rois, interprétés dans la perspective tracée par les répons qui les accompagnent, amenaient à voir dans l'anéantissement du premier Royaume l'effet de fautes, contre lesquelles Samuel avait mis en garde et dont les princes pécheurs avaient imploré le pardon. L'épreuve arrivée, il convient de réfléchir à l'importance de la fidélité à Dieu, à ses conditions, à ses obstacles, aux moyens à prendre pour les surmonter. Bref, il faut réfléchir, se mettre à l'école de la sagesse. Tel semble être le sens que présente ici le *cursus*. Tout au moins, l'hypothèse va de soi... Mais se vérifie-t-elle en fait? Pour s'en convaincre, il n'est que de procéder comme plus haut : interroger les *répons* qui encadrent les quatre livres : Proverbes, Ecclésiaste, Sagesse de Salomon et Eccclésiastique.

Une fois de plus ces répons, empruntés généralement à ces mêmes livres, quelquefois aux Psaumes, en recueillent le sens. Ils donnent lieu à des prières, à des hymnes à la Sagesse et à des invitations pressantes de Dieu [44]. Comme ceux de la période précédente, ils forment un tout. Et si trois d'entre eux [45] ne sont plus utilisés depuis les dernières rubriques, on peut prévoir qu'ils seront aussi rétablis par une réforme définitive qui les substituera à ceux des autres qui sont deux ou trois fois répétés [46]. Evoquons donc l'ensemble de ces répons.

Comme l'ont montré les lectures antérieures aux dimanches d'août, l'expérience d'Israël avait donné lieu à la révélation du péché, de ses

44. On les trouvera aussi commodément dans le *Liber Responsalis sive Antiphonarius*, *P.L.*, 78, 833.

45. *Gyrum coeli circuivi sola*; — *Magna enim sunt iudicia tua, Domine*; — *Initium sapientiae.*

46. *In principio Deus* (1er répons du dimanche et du jeudi); — *Emitte, Domine, sapientiam* (2e répons, autrefois 3e, du dimanche et du jeudi); — *Verbum iniquum et dolosum* (2e répons, autrefois 3e, du mardi et du vendredi); — *Domine, pater et Deus vitae meae* (1er répons du mercredi et du samedi); — *Quae sunt in corde hominum* (2e répons, autrefois 3e, du lundi, du mercredi et du samedi).

occasions et de son principe. Voici maintenant que trois répons, sous forme de prières, demandent d'abord à Dieu protection contre ce mal [47]. Qu'il garde l'homme du mensonge, voire même de l'excès de pauvreté et de richesse ! « Donne-moi seulement le nécessaire » demande, après Pr 30, 5-9, le dernier répons du mardi et du vendredi : dans la fortune, les situations extrêmes sont une tentation trop vive [48]. Puis viennent, au premier répons du mercredi et du samedi, les prières les plus émouvantes, empruntées au ch. 23 de l'Ecclésiastique. A la même place où, au *cursus* précédent, se lisait la prière de David après la faute du recensement, on demande maintenant de triompher de la convoitise sous toutes ses formes : cette convoitise qui, selon l'épître du IX[e] dimanche après la Pentecôte, avait provoqué la révolte d'Israël au désert : « Seigneur, père et Dieu de ma vie, demande maintenant le répons, ne m'abandonne point à la pensée mauvaise ; ne me donne pas la fierté des yeux et détourne de moi, Seigneur, le désir mauvais ; délivre-moi de la convoitise et ne me livre pas à l'esprit impudent et insensé. Ne m'abandonne pas, Seigneur ! que mes fautes d'ignorance ne s'accroissent point et que ne se multiplient pas mes délits [49] ! » Les premiers mots de cette prière de l'Ecclésiastique, omis le mercredi pour aller à l'essentiel, apparaissent au premier répons du lundi. On y demande alors, comme dans l'Ancien Testament, la victoire sur les adversaires ; mais ceux-ci, entendus dans le contexte général des autres répons, semblent s'identifier ici avec les ennemis intérieurs. On y verra la tentation et son principe : car dans l'expérience du péché l'homme a éprouvé sa volonté fragile, la supériorité que ses adversaires tirent contre lui de ses propres passions : « Ne m'abandonne pas, Seigneur, père et maître de ma vie, que je n'aille pas m'écrouler en face de mes adversaires ! Que mon ennemi ne se réjouisse pas à mon sujet. Prends tes armes et ton bouclier et lève-toi pour me secourir [50] !... »

Tels sont les premiers textes : leur portée pénitentielle est évidente. En accord avec eux, les répons les plus significatifs, concentrés au nocturne du dimanche, se tournent vers la Sagesse dont les lectures rappellent le langage tenu aux hommes [51]. Ils en magnifient l'origine antérieure au temps et divine. On reprend ainsi les versets de Pr 8, 22-27 et de Si 24, 7-11, où la Sagesse personnifiée essaie d'exprimer en mots humains sa préexistence et sa vie en Dieu : « Au commence-

47. *Verbum iniquum et dolosum* ; — *Domine, pater et Deus vitae meae* ; — *Ne derelinquas me, Domine, pater et dominator vitae meae.*

48. *Verbum iniquum et dolosum longe fac a me, Domine* (Pr 30, 5-9) : 2[e] répons, autrefois 3[e], du mardi et du vendredi.

49. *Domine, pater et Deus vitae meae* (Si 23, 3-7) : 1[er] répons du mercredi et du samedi.

50. *Ne derelinquas me, Domine, pater et dominator vitae meae* (Si 23, 1-3 ; Ps 34, 2) : aujourd'hui, comme autrefois, 1[er] répons du lundi.

51. *Supra*, p. 708, n. 44.

ment, avant que Dieu ne fît la terre, avant qu'il ne fondât les abîmes et ne produisît les sources d'eau, avant que ne fussent établies les nues, avant les collines, le Seigneur m'a engendrée. Quand il préparait les cieux, j'étais là, ordonnant tout avec lui [52]. » « J'ai parcouru, seule, le cercle du ciel, continuait le 2e répons aujourd'hui supprimé; j'ai marché dans les flots de la mer; en toutes les races et chez tous les peuples j'ai exercé l'empire: par ma puissance, j'ai foulé aux pieds la nuque des orgueilleux et des grands. J'habite dans les hauteurs et mon trône est sur la colonne de nuée [53]. » Ainsi, avec une netteté accusée par la liturgie du N.T., les répons font songer à la révélation de la Sagesse, à l'affirmation de son origine divine. Dans cette perspective, ils se changent bientôt en prière. Que Dieu envoie cette Sagesse, demandent-ils, qu'il la donne à l'homme! A cette fin les textes deviennent ceux-là même où les Sapientiaux commentaient et développaient la prière du roi Salomon à Gabaon. La Sagesse demandée est celle qui enseignera à l'homme à discerner ce qui plaît à Dieu.

« Envoie, Seigneur, du trône de ta grandeur la Sagesse, pour qu'elle soit avec moi et travaille avec moi, pour que je sache ce qui est agréable à Dieu en tout temps. Donne-moi, Seigneur, la Sagesse qui siège auprès de ton trône [54]! » Cette prière donne le ton. Un autre répons, le premier du vendredi, insiste encore : « Donne-moi, Seigneur, la Sagesse qui siège près de ton trône et ne me rejette pas du nombre de tes serviteurs, car je suis ton serviteur et le fils de ta servante... Envoie-la du trône de ta grandeur, pour qu'elle demeure et travaille avec moi [55]! » Telle est bien en effet la demande essentielle. Présentée à deux reprises par des répons qui ne font que dégager les deux aspects d'un même appel, elle résume justement l'objet de la prière aux nocturnes d'août.

Aussi bien, le 4e répons du dimanche, aujourd'hui inutilisé, se faisait encore à peine différemment l'écho de ce thème fondamental. *Initium sapientiae* introduisait en effet l'éloge des fruits de la Sagesse et de ses dons [56]. Puis, au premier nocturne du lundi et du mercredi, *Magna enim sunt iudicia tua,* également inusité désormais, célébrait les hauts faits de Dieu pour le nouvel Israël, guidé par la Sagesse : « Tes jugements sont grands, Seigneur, et tes œuvres inébranlables : tu as exalté et glorifié ton peuple : tu leur as fait franchir la Mer

---

52. *In principio Deus antequam terram faceret* (Pr 8, 22-27) : aujourd'hui, comme autrefois, 1er répons du dimanche et du jeudi.

53. *Gyrum cœli circuivi sola* (Si 24, 7-11) : aujourd'hui inusité, autrefois 2e répons du 1er nocturne du dimanche et du jeudi.

54. *Emitte, Domine, sapientiam* (Sg 9, 10 et 4) : aujourd'hui 2e répons, autrefois 3e, du dimanche et du jeudi.

55. *Da mihi, Domine* (Sg 9, 4-5, 10) : 1er répons du vendredi.

56. Ps 110, 10; Sg 6, 19 : aujourd'hui inusité, autrefois 2e répons du 2e nocturne du dimanche ainsi que du 1er nocturne du mardi et du vendredi.

Rouge, tu les as portés à travers les grandes eaux [57]. » Ainsi faisait-il entendre que le triomphe d'Israël devenu fidèle à la Sagesse apparaît en quelque sorte comme la contre-partie de l'échec du premier royaume évoqué dans les lectures des livres des Rois.

Et voici les derniers répons. Avant que Dieu ne demande à l'homme l'offrande de lui-même, ils entendent manifester avec l'Ecriture l'infini du cœur humain auquel Dieu attache son attention et son amour : « Ce qu'il y a dans le cœur de l'homme, tes yeux le voient, Seigneur, et tout sera écrit dans ton livre. L'homme aperçoit le visage; Dieu, le cœur. Il scrute tous les cœurs et comprend toutes les pensées des esprits [58]. » C'est donc à Dieu et à son regard que s'attachent maintenant les répons. Et tandis que dans le *cursus* antérieur c'était un homme, le juge-prophète Samuel, qui invitait à préparer son cœur pour Dieu [59], voici maintenant que c'est le Seigneur en personne qui à travers les paroles inspirées en demande l'hommage : « Mon fils, offre-moi ton cœur, et que tes yeux gardent mes sentiers, pour que la grâce s'attache à ton visage; mon fils, prête attention à ma sagesse et ouvre l'oreille à ma parole [60]... »

Tels sont donc les répons qui commencent au 1er dimanche d'août. Instruit par l'épreuve du premier royaume pécheur, l'Israël nouveau y prie pour dominer son penchant au mal et triompher de ses adversaires qui bénéficient de sa faiblesse morale. Eclairé par la révélation de la Sagesse, il en implore le don et fait à cette Sagesse l'hommage de son cœur. Alors enfin, dans l'action de grâces, il se met en route pour un nouvel Exode, rempli de merveilles. Cette leçon d'ensemble, accompagnée de thèmes complémentaires, montre bien comment ce *cursus* biblique entend ouvrir, comme le précédent, une perspective déterminée à la méditation et à la prière.

En effet les lectures scripturaires sur lesquelles brode la prière de ces répons, en reçoivent de plein fouet la lumière. Sans doute, et comme dans le *cursus* précédent, elle ne sont pas normalement l'objet d'un choix intentionnel. Pendant la seconde et la quatrième semaine, en effet, ce sont régulièrement et simplement les dix ou quinze premiers versets de chacun des premiers chapitres qui sont lus successivement. Toutefois, quand il s'agit de l'Ecclésiastique, les leçons tirées de ce livre se permettent déjà de s'attarder deux jours entiers sur le chapitre initial qui évoque la valeur et les fruits de la Sagesse : ce thème n'est-il pas en effet fondamental [61] ? Quant aux leçons extraites des

57. Sg 17, 1; 19, 20; 10, 18 : aujourd'hui inusité, autrefois 2e répons du lundi, du mercredi et du samedi.

58. *Quae sunt in corde hominum* (Ps 138, 16; I R 16, 7; I Par 28, 9) : 2e répons, autrefois 3e, du lundi, du mercredi et du samedi.

59. *Praeparate corda vestra Domino* (cfr *supra*, p. 700, n. 16).

60. *Praebe, fili, cor mihi* (invitation de la Sagesse : Pr 33, 26; 1, 9; 5, 1) : aujourd'hui, comme autrefois, 1er répons du mardi.

61. Dominica IV augusti (Si 1, 1-16) et feria 2a (Si 1, 22-40).

Proverbes, elles sont l'objet de plus d'attention encore : on retient l'invitation à graver la Loi nouvelle sur les tablettes du cœur [62], l'admonestation à ne pas suivre la femme de mauvaise vie [63], l'appel de la Sagesse [64]. Même choix attentif en ce qui concerne le livre de la Sagesse de Salomon. Après les premiers versets des ch. I et III qui chantent le triomphe final des justes exterminés par les impies [65], après l'éloge de la Sagesse [66], voici en effet un long extrait de la prière capitale du jeune prince qui en demande le don [67]. Puis, l'inoubliable passage qui glorifie la Sagesse et l'Esprit Saint d'être seuls à pouvoir connaître et révéler le dessein de Dieu [68]. Enfin, aux ch. 13 et 15, les deux attitudes opposées des hommes : des païens qui refusent de reconnaître l'auteur de la Création [69] ; d'Israël qui, malgré ses fautes, est fidèle à la connaissance du Seigneur : « Lors même que nous péchons, nous sommes à vous, connaissant votre puissance ; mais nous ne voulons pas pécher, car nous savons que nous sommes comptés parmi les vôtres. Vous connaître est la parfaite justice, et connaître votre puissance est la racine de l'immortalité [70]. »

Une fois de plus, on n'échappe guère à l'idée que cette lecture d'août, prise en elle-même et éclairée par les répons qui la modulent en prière, est orientée par un thème continu. C'est, comme dans les répons, une leçon donnée à l'homme qu'entraîne son penchant au mal. Dans cette impuissance qui l'afflige, il doit apprendre à se tourner vers la Sagesse. Certes, ce remède qui le guérira est gratuit et divin ; mais il est révélé et offert : que l'homme en demande le don. Et, au lieu de s'abandonner lui-même au désespoir, qu'il se livre plutôt généreusement en hommage à cette Sagesse divine.

N'est-il pas vrai que pareille leçon arrive en son temps ? Elle sied bien à l'Eglise à l'heure où elle vient de lire dans les chroniques royales le jugement qui avait frappé le royaume infidèle. Ainsi les deux cycles des leçons du bréviaire qui précèdent et suivent le 1er dimanche d'août — les Livres des Rois et les Sapientiaux — semblent s'appuyer l'un sur l'autre. Tout paraît se passer comme si le bréviaire, à mi-chemin entre la Pentecôte et le dernier avènement du Christ, voulait faire méditer sur l'exemple d'Israël pécheur d'abord, puis sur l'importance de la Sagesse gratuite, promise et donnée à ceux qui ont avoué leur misère.

---

62. Feria 2a infra hebd. I augusti (Pr 3, 1-15).
63. Feria 3a, *ibid.* (Pr 5, 1-13).
64. Feria 4a, *ibid.* (Pr 8, 1-17).
65. Dominica III augusti (Sg 1, 1-11) et feria 2a subsequens (Sg 3, 1-11).
66. Feria 3a infra hebd. III augusti (Sg 6, 1-13).
67. Feria 4a infra hebd. III augusti (Sg 7, 1-14).
68. Feria 5a infra hebd. III augusti (Sg 9, 13-19).
69. Feria 6a infra hebd. III augusti (Sg 13, 1-10).
70. Sabbato infra hebd. III augusti (Sg 15, 1-8).

V. AU MISSEL : FÊTES D'ÉTÉ ET D'AUTOMNE

La signification prépondérante que prend ainsi la Sagesse aux premiers jours d'août explique donc qu'on commence alors au bréviaire la lecture de cette section de l'Ecriture, reportée à plus tard dans l'*Ordo* de Saint-Pierre. La première des deux questions, posées plus haut, trouve par là sa réponse. Reste la seconde : pourquoi cette lecture se fait-elle, à l'encontre de celle des semaines précédentes, dans un *cursus* fixe, distribué non plus selon la place des semaines par rapport à la Pentecôte, mais à l'intérieur du mois? D'où vient donc cette prépondérance soudaine des mois par rapport aux périodes liturgiques et à leur comput propre? Il semble qu'une rencontre entre calendrier juif et calendrier chrétien éclaire cette dernière question et confirme finalement le sens reconnu plus haut au temps après la Pentecôte.

Pour faire cette observation, il faut partir de la lecture du livre de Job. Tantôt elle se fait, comme on l'a remarqué plus haut, au début de septembre; tantôt, au début de février. Or chacune de ces deux dispositions souligne à sa manière le début d'un calendrier et d'un cycle annuel. Selon l'*Ordo* de Saint-Pierre, Job, lu immédiatement avant la Genèse, est une préparation au début de l'année liturgique qui, dans ce système [71], commence au dimanche de la Septuagésime par la lecture de ce premier livre du Pentateuque. De même, dans le système du Latran, Job, lu au début de septembre, a une signification parallèle. Car ce mois coincide, au moins partiellement, avec le mois initial de l'année civile juive, *tishri*, marqué par les grandes fêtes de *Rosh-hashanah* ou Jour de l'An, de *Kippur* ou Expiation et des Tabernacles. Aussi bien, ce livre de Job, qui met en face des problèmes de l'homme et de son existence devant Dieu, pose en bref les questions auxquelles l'année liturgique va répondre dans ses lectures bibliques [72]. Le mois et les premières semaines de septembre prennent ainsi, dans l'*Ordo* du Latran, une valeur propre et fixe, indépendante de leur place par rapport à la date de la Pentecôte.

Or la fin de juillet et le début d'août ont aussi leur importance par rapport aux mois du calendrier synagogal, — compte tenu des différences que le système lunaire y occasionne par rapport à notre calen-

---

71. Le calendrier synagogal présente alors aussi une fête inaugurale, secondaire et non-obligatoire : le *Nouvel an pour les arbres*. Ce jour, fêté le 15 *shebat*, tombe autour du 1er février (J. D. Eisenstein, *New-Year for trees*, dans *The Jewish Encyclopedia*, vol. IX, 1905, p. 258).

72. L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, t. I, *Ancien Testament*, Paris, Aubier, 1960, pp. 286-297. Le calendrier copte apporte ici une confirmation agrémentée d'une variante. Cette tradition liturgique veut en effet que le 1er jour du mois de *tût*, fête de Nairuz (jour nouveau), « Job se soit baigné et ait été guéri ce jour-là » (M. de Fenoyl, S. J., *Le Sanctoral Copte*, Beyrouth, Recherches publiées sous la direction de l'Institut des Lettres Orientales, vol. XV, 1960, p. 59).

drier solaire. Le mois le plus significatif du calendrier juif est ici, de notre point de vue, celui d'*ab*, qui chevauche sur nos mois de juillet et d'août. Et le jour à retenir est alors le 9, qui peut coïncider avec cette fin de notre juillet dont on a vu plus haut la signification. L'importance de cette date vient de ce que le 9 d'*ab* est marqué d'un jeûne qui commémore précisément la prise du premier Temple par Nabuchodonosor, celle du second par les Romains, enfin la condamnation portée contre les fautes d'Israël au désert [73]. On l'a deviné : cette célébration synagogale ainsi qualifiée semble correspondre, à cette date, à notre IX[e] dimanche après la Pentecôte et à sa catéchèse indiquée plus haut. Pareille rencontre entre liturgie juive et liturgie ecclésiastique confirme donc, pour sa part, le sens de ce IX[e] dimanche au missel et la portée des dernières lectures du bréviaire avant le premier dimanche d'août : il s'agit toujours de la destruction de Jérusalem et du Temple. Les conclusions tirées plus haut se trouvent, par ce biais encore, renforcées.

Mais le calendrier synagogal présente aussi deux autres dates qu'il faut également retenir. D'abord le 10 *tishri,* c'est-à-dire le dixième jour du mois qui inaugure l'année civile. La synagogue y célèbre alors le Grand jour et le jeûne de l'Expiation [74]. Une tradition veut en outre que quarante jours avant cette fête, au temps de l'Exode, Moïse soit monté sur le Sinaï [75]. Il aurait alors passé ce temps à jeûner et prier ; puis, reçu les secondes tables de la Loi ; enfin, il serait redescendu au milieu de l'assemblée infidèle pour faire l'expiation de l'apostasie du veau d'or. Or dans notre calendrier ecclésiastique, semblent être apparues assez tôt deux fêtes séparées aussi par le même intervalle de temps. Ne seraient-elles pas en correspondance avec la fête juive de l'Expiation et avec la seconde ascension de Moïse sur la montagne ?

De ces deux fêtes chrétiennes en question, la plus ancienne semble bien être au 14 septembre celle de l'Exaltation de la Sainte Croix [76]. Fort ancienne en Orient, elle était déjà célébrée à Jérusalem au temps du pèlerinage d'Ethérie. Elle est restée si importante que c'est autour de cette solennité que la liturgie byzantine ordonne, aujourd'hui encore, l'ensemble des dimanches après la Pentecôte [77]. Admise à Rome

---

73. Kaufmann Kohler, *Ab (Ninth day of)*, dans *The Jewish Encyclopedia,* vol. I, 1901, 23-25 : fait précisément remarquer au début de son article que ce jeûne tombe « approximativement au commencement d'août du calendrier grégorien » (*l.c.,* 23).

74. M. L. Margolis, *Atonement (Day of)*, *ibid.,* vol. II, 284-289 ; — L. Ligier, *l.c.,* t. II, *Nouveau Testament,* Aubier, 1961, pp. 225-244, à paraître.

75. L. Ligier, *l.c.,* t. II, p. 14.

76. A. Chavasse, *Le Sacramentaire Gélasien (Vaticanus Reginensis 316)*, 1958, p. 360-364 ; — P. F. Mercenier et F. Paris, *La prière des églises de rite byzantin,* t. II, 1[e] partie, 1939, p. 33-35.

77. *Liturgicon. Missel byzantin à l'usage des fidèles,* éd. Néophyte Edelby, Beyrouth, 1960, p. 219, 289, 323 et table des matières, p. 973.

entre 650 et 680 [78], elle y était célébrée dès l'époque où se constituait l'*Ordo* du Latran. On sait quelle fut l'occasion de son institution [79]. Mais a-t-on aussi remarqué que cette fête, glorifiant avec la Croix le mystère de la Rédemption du péché et tombant à la mi-septembre, pourrait bien avoir constitué d'abord à Jérusalem où se perpétuait le culte synagogal, un correspondant chrétien particulièrement opportun en face de la plus grandiose des fêtes juives du second Temple, le Grand Jour des Expiations?

Mais une autre fête la précède de quarante jours sur notre calendrier : celle de la Transfiguration du Christ sur la montagne. Relativement récente en Occident où elle a pénétré du VIII[e] au XI[e] siècle avant d'être étendue à l'Eglise universelle en 1456 [80], elle est en Orient antérieure au VII[e] siècle. Les Eglises arménienne, nestorienne et éthiopienne la célébraient dès cette époque [81]. Quand l'Occident l'accueillit, elle trouva place bientôt, après de légères hésitations, à la date du 6 août, déterminant ainsi avec la fête de l'Exaltation de la Croix une sorte de quarantaine liturgique [82].

Certes, on ne saurait prétendre que c'est l'introduction de cette fête de la Transfiguration qui aurait provoqué le fait signalé plus haut, l'insertion des Livres Sapientiaux au début d'août dans l'*Ordo* du

---

78. A. Chavasse, *l.c.*, 361.

79. H. Leclercq, *Croix* (*Invention et Exaltation de la vraie*), dans *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, III/2, c. 3131-3132; — A. Bugnini, *La Croce nella Liturgia*, dans *Enciclopedia Cattolica*, vol. IV, 1950, 961-963.

80. G. Löw, *La Festa liturgica della Trasfigurazione*, dans *Enciclopedia Cattolica*, vol. XII, 1954, c. 439-440; — cfr Usuard, *Martyrologium*, édition J. B. Sollier, S. J., 1714, p. 450-452; — N. Nilles, S. J., *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis*, t. I, Innsbrück, 1896, p. 235-238; t. II, 1897, p. 563.

81. Les Arméniens attribuent l'institution de cette fête à S. Grégoire l'Illuminateur au IV[e] s. (G. Löw, *l.c.*, 439). Ils en ont fait une solennité, fixée au VII[e] dimanche après la Pentecôte (N. Nilles, *l.c.*, t. II, p. 588). Mais, comme dans l'Eglise latine, ils la célèbrent aussi le 6 août, avec une vigile et une commémoraison jusqu'au 10 août (ainsi dans le *Synaxaire arménien de Ter Israël*, édit. G. Bayan, dans *Patr. Orientale*, t. XXI, p. 828-864). — Le *Synaxaire arabe Jacobite* place aussi cette fête au 6 août (édit. R. Basset, dans *Patr. Orientale*, t. XVII, p. 718-720).

82. G. Löw propose de voir dans la date du 6 août le jour anniversaire de la consécration de la cathédrale de l'évêché du mont Thabor, érigé en 553 (*l.c.*, 439). — Quand cette fête apparaît en Occident, on la rencontre surtout aux dates suivantes : 27 juillet, 5, 6, 8 août. Ailleurs, au 17 mars à proximité du samedi des Q.T. du printemps et du 2[e] dimanche de Carême qui ont pour évangile le récit de la Transfiguration. Ailleurs encore, le 26 août, le 3 septembre (G. Löw, l.c., 439-440).

Le thème d'une quarantaine liturgique liée à la fête de la Transfiguration est retenu par le *Synaxaire arménien de Ter Israël* : « Les dépositaires des mystères du Christ qui ont établi l'ordre et le culte dans l'Eglise, nous ont enseigné que la fête de la Transfiguration du Christ sur la montagne du Thabor, et qui est le symbole de la régénération de la nature humaine pour les vivants et les morts, précède de quarante jours le vendredi saint, jour où le Christ fut crucifié et opéra le salut des vivants et des morts. La date du jour de cette fête tombe le premier dimanche du carême » (*l.c.*, *Patr. Orientale*, p. 841).

Latran : comme si l'on avait eu l'intention de montrer dans le Christ transfiguré la Sagesse gratuite et personnifiée dont parlent alors les répons des matines ! On ne saurait y songer : l'antériorité de l'*Ordo* du Latran par rapport à l'introduction de cette fête dans l'Eglise latine s'y oppose fermement. Mais il se peut que l'élaboration de cet *Ordo* à Rome et l'apparition de la fête en Occident aient été l'une et l'autre, bien qu'à des dates différentes, le résultat d'un même mouvement et les témoins complémentaires de la même préoccupation. En cette période creuse de l'année liturgique en effet ne convenait-il pas de rehausser la valeur de ce temps en proposant des fêtes chrétiennes qui fussent en correspondance avec les solennités juives de septembre et qui donnent une signification à la période qui y conduit?

C'est ainsi que, dans cette perspective, la fête de la Nativité de la Sainte Vierge, intervenant une semaine avant l'Exaltation de la Croix, pourrait consacrer à sa manière l'antique début de l'année civile en septembre, comme la fête de Noël et son octave sanctifient la fin et le début de l'année nouvelle en décembre et janvier [83]. En commémorant la naissance de Marie qui annonce l'allégresse à l'univers [84] le calendrier ecclésiastique trouvait ainsi une fête chrétienne en correspondance avec le Jour de l'an juif qui célèbre en effet la création de l'univers et son espérance finale [85].

De son côté, la période quadragésimale que constituent exactement les quarante jours qui vont du 6 août au 14 septembre — compte tenu de ces dates extrêmes — correspond peut-être aux quarante jours qui, selon la tradition juive, auraient marqué le séjour de Moïse sur la montagne avant l'expiation de la faute du veau d'or et le don des nouvelles tables de la Loi. Le Christ n'est-il pas en effet la Loi nouvelle? La fête de sa transfiguration ne commémore-t-elle pas précisément cette ascension sur la montagne où, comme un nouveau Moïse, il fut autorisé par la voix du Père et manifesta à l'avance la gloire méritée par sa mort qui rachèterait le péché? N'en redescendit-il pas, en interpellant la génération coupable et en rappelant que certaines formes de possession diabolique ne sont vaincues que par la prière [86]?

Quarante jours après, enfin, la fête de l'Exaltation de la Croix célèbre précisément sa mort rédemptrice; elle glorifie la Croix qui, une fois pour toutes, accomplit par le mérite et la satisfaction du Seigneur l'expiation véritable et plénière [87]. Ainsi restaure-t-elle l'hu-

---

83. L. Ligier, *l.c.*, t. I, p. 289, n. 6.

84. « Nativitas tua, Dei Genitrix Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo. » (antienne des 2es vêpres de la lit. romaine). Cfr au rite byzantin, Mercenier-Paris, *l.c.*, 12, 15, 28.

85. On sait que dans le rite grec le 1er septembre est resté le jour de l'indiction et du nouvel an (*Liturgicon*, édit. N. Edelby, p. 561). Le *Synaxaire arménien de Ter Israël* le rappelle lui-même à cette date (*Patrol. Orientale*, t. V, p. 465).

86. Mt 17, 17; Mc 9, 29; — cfr L. Ligier, *l.c.*, t. II, p. 130.

87. Aussi, au jour de l'Exaltation de la Croix, la liturgie byzantine la présen-

manité jetée dans la déchéance par l'effet de la faute adamique commémorée au jour des Expiations [88].

Bref, les semaines d'août et de septembre ainsi jalonnées au calendrier synagogal par le 9 d'*ab*, le jeûne de Moïse, *Rosh-hashanah* et *Kippur*, puis dans le calendrier ecclésiastique par le IX[e] dimanche après la Pentecôte, la Transfiguration, la Nativité de la Vierge et l'Exaltation de la Croix semblent témoigner d'une signification liturgique déterminée. On comprend donc que, du jour où elle fut établie, on ait pu songer à la situer et à l'ordonner par rapport au temps pentécostal où apparaissent ces fêtes. Ne serait-ce pas précisément cette intention que représenterait l'*Ordo* du Latran quand il transfère la lecture des Sapientiaux au début d'août, autour de la fête de la Transfiguration et quand il fixe la lecture du livre de Job au début du mois de septembre, dans les semaines de l'ancien jour de l'an? Car les livres de la Sagesse, pour leur part, ont pour effet de souligner l'importance de la réflexion après le péché, la valeur primordiale de la Loi et l'espoir du don qu'en fera le Seigneur. Puis le livre de Job, coïncidant avec la commémoraison annuelle de la création de l'univers et de l'homme en septembre, rappelle autour des fêtes de la Nativité et de l'Exaltation de la Croix la condition première de l'homme devant Dieu et l'espérance d'un Rédempteur.

Les deux fêtes du Christ manifestent ainsi tout leur sens. La Transfiguration, placée ici encore au début d'un temps quadragésimal, est mise en relief par la lecture des Sapientiaux au bréviaire. Après l'échec du premier royaume, le Christ y apparaît comme le Prince du royaume nouveau [89]. Gravissant la montagne où se révèle la Gloire, il est un autre Moïse, vrai Médiateur de la Loi : sa parole sera la Sagesse promise. Devant lui « tressaillent le Thabor et l'Hermon [90] ». Mais au terme des quarante jours qui suivent, l'Exaltation de sa Croix rappellera que c'est Lui qui a opéré seul l'expiation. Il redresse le monde : sa croix est l'arbre de vie qui donnera à l'Israël nouveau son

---

te à Dieu « pour l'expiation de nos péchés » (Mercenier-Paris, *l.c.*, 39), elle la montre aux quatre points cardinaux « pour la santé, le salut et la rémission des péchés » (*l.c.*, 54; cfr pp. 51-56).

88. « Pour avoir goûté du fruit de l'arbre, le premier homme s'établit dans la corruption et fut condamné à perdre la vie honteusement. Comme une souillure rongeant son corps, sa maladie se communiquait à toute sa race. Mais nous, les habitants de la terre, ayant trouvé le bois de la Croix pour notre salut, nous crions : Dieu de nos Pères et le nôtre, plus que tout autre digne de nos chants, Vous êtes béni!... » (Matines du rite byzantin, 7[e] ode, Mercenier-Paris, *l.c.*, 49; cfr p. 46, etc.). Dans la liturgie juive, la faute adamique est couramment commémorée au jour de l'Expiation, dans le *séder 'Abodah* (L. Ligier, *l.c.*, t. II, pp. 291-293).

89. Ce thème apparaît aussi bien dans les psaumes que dans les hymnes de cette fête : « Hic ille Rex est Gentium populique Rex iudaici... » (Hymne des 1[es] vêpres). « Summum Regem gloriae, Christum adoremus! » (invitatoire des matines, liturgie latine).

90. Liturgie byzantine (Mercenier-Paris, *l.c.*, 267).

fruit [91]. Certes, le souvenir de sa mort ne sera célébré pour lui-même qu'à Pâques après les quarante jours du Carême proprement dit, au temps du passage du Seigneur. Mais pendant les semaines où le calendrier synagogal prépare à ses grandes solennités de septembre dont le sens rédempteur et eschatologique est manifeste, ne convenait-il pas que le nôtre, s'en faisant l'écho, révélât leur portée plénière par un double contrepoint liturgique amorcé au bréviaire et au missel?

*
* *

Résumons. Il semble que la rencontre entre le calendrier ecclésiastique et le calendrier synagogal ait eu pour effet d'enrichir le sens général du temps liturgique après la Pentecôte, d'éclairer ses anomalies actuelles et son évolution passée. Le jeûne juif de la fin juillet, au 9 *ab*, paraît constituer un point central. La prise de Jérusalem et du Temple qu'il commémore semble être comme un relai et une préfiguration de ce jugement général que notre liturgie célèbre à la fin du temps après la Pentecôte et au début de l'Avent. De là le sens attaché à notre IX[e] dimanche après la Pentecôte, dont les lectures rejoignent étrangement les thèmes du 9 *ab* à la synagogue. Les semaines qui le précèdent au bréviaire présentent donc des leçons qui rappellent comment l'Israël ancien fut conduit par ses fautes jusqu'à l'exil. Elles font lire la Sagesse. Pendant cette seconde période, le missel nous montre de son côté le Christ, transfiguré sur la montagne. C'est Lui qui apportera les tables de la nouvelle Loi et la Sagesse gratuite. Lui encore, qui fera l'expiation pour tous les temps et tous les peuples.

Ainsi après la solennité du don de l'Esprit Saint à l'Eglise, le peuple des baptisés, éclairé par les leçons de l'Ancien Testament et par la contemplation du Christ, peut trouver sa route dans le long intervalle qui sépare la Pentecôte du dernier avènement. Et le temps liturgique après la Pentecôte, en dépit du nombre de ses dimanches ordinaires et de l'absence de grandes solennités, peut offrir ainsi à la prière une orientation déterminée et féconde.

Lyon, V[e] (Rhône)
4, montée de Fourvière.
L. LIGIER, S. J.

91. Liturgie byzantine de la Transfiguration (Mercenier-Paris, *l.c.*, 282).

La métaphysique et les sciences

Le dialogue entre l'homme de science et le métaphysicien n'est pas facile. Les perspectives sont très différentes. Nous désirons présenter ici la part du métaphysicien dans ce dialogue. Il faudra d'abord déblayer le terrain car nous rencontrons une objection préalable. L'homme de science croit que la métaphysique est ou bien un à priori illégitime ou bien un acte de « créance ».

La métaphysique est-elle possible? On ne peut le nier ni l'affirmer gratuitement, « dogmatiquement ». Les thèses de métaphysique rationnelle doivent respecter les règles de *la* logique. Or le « fidéisme » est un cercle vicieux. Il est également contraire à la foi et à la raison. Donc la métaphysique rationnelle, si elle est possible, n'est *pas* une « croyance ».

Sans doute la foi religieuse d'un métaphysicien ou d'un savant exercera sur sa recherche une influence psychologique, peut-être mauvaise, peut-être bonne. Mais ce qui compte au point de vue critique, c'est la solidité des fondements rationnels et la rigueur des raisonnements. Si ces deux conditions sont réalisées, l'arrière-fond psychologique n'a pas plus d'importance que l'arrière-fond physiologique. Poincaré nous démontre un certain théorème découvert pendant son sommeil; vous pouvez analyser chimiquement le café fort que ce mathématicien, de son propre aveu et contre son habitude, a bu la veille au soir; vous pouvez examiner l'influence de cette boisson sur les nerfs; ces recherches n'ajouteront rien et ne retrancheront strictement rien à la valeur de la démonstration.

Nous poserons deux thèses. Il y a une *hétérogénéité stricte* entre la science de la nature et la métaphysique réflexive. Mais il y a *interaction légitime* sans cercle vicieux entre ces deux disciplines.

Il y aura lieu ensuite d'appliquer ces principes.

I. HÉTÉROGÉNÉITÉ STRICTE

Métaphysique réflexive, disons-nous. Cette expression laisse entendre comment nous espérons éviter l'affirmation gratuite. Notre point de départ sera, comme il se doit en vertu des règles de la logique, une expérience, mais d'un genre spécial. Elle sera réflexion, et réflexion métaphysique.

1. *Légitimité d'une méthode réflexive.*

Il ne s'agit pas d'une croyance, d'une « valeur », d'un idéal.

Sans doute il ne s'agit pas non plus du monde « extérieur ». Et j'entends par là tout ce qui est terme de sensation : ce papier que je vois, et ma main que je vois aussi, et cette table que je touche, et les battements de mon cœur que je perçois par le tact aussi bien que par l'ouïe.

Néanmoins, il s'agit de faits observables, vérifiables ; il s'agit d'une expérience, sensible en certains cas, non sensible en d'autres.

L'expérience réflexive est aussi légitime que l'autre, et aussi nécessaire. Sans doute, on peut décider de ne pas y faire attention : même alors, elle s'insère dans notre vie cognitive. Au premier Congrès International de Cybernétique, on a demandé à M. Grey Walter de définir la conscience. En réponse, il décrivit un certain état physico-chimique du système nerveux. Or, c'est bien vrai, le degré de vigilance psychologique est associé à un degré déterminé de tension nerveuse. Mais l'un n'est pas l'autre. Expliquons-nous.

Voici un daltonien qui, par hypothèse, se sait daltonien : il confond des couleurs que d'autres discernent immédiatement, et *il le sait.* Or, le daltonien *ignore* généralement les diverses théories sur la structure de l'œil. Ce n'est donc pas l'état du sytème nerveux qui *définit* le daltonisme. La connexion entre telle description biologique (faite par le neurologue) et l'expérience psychologique (faite par le daltonien lui-même) n'est pas une définition, mais une *thèse,* qu'il faudra prouver par un raisonnement inductif.

Autres exemples. La hauteur du son est définie psychologiquement. D'excellents musiciens ignorent à quoi la gamme correspond dans l'oreille interne. Ils peuvent ignorer les fréquences de vibrations correspondant à chaque note. Même chose pour le timbre. Même chose pour la théorie des voyelles : chacune d'entre elles correspond à un mélange de fréquences, mais celles-ci forment-elles un timbre, ou bien les fréquences supérieures sont-elles constantes? Des expériences suivies de raisonnement inductif devront résoudre ces questions. Mais pour poser ces questions, pour qu'elles aient un sens, nous devons avoir une appréhension psychologique bien différente de la description biologique ou de la « cause » extérieure. Ces questions n'auraient pas de sens si nous étions condamnés à la seule étude du comportement. Et pourtant ces questions se posent en science même. Donc la science elle-même doit employer une méthode réflexive, du moins à certains moments.

Les exemples proposés ont été choisis dans un domaine privilégié, celui de la psychologie expérimentale. Allons plus loin. Je dis que toute science de la nature serait impossible sans expérience réflexive.

En effet, la science veut, avec raison, prendre son point de départ dans des expériences sensibles. Mais les observateurs ne sont pas équi-

valents. L'homme affligé d'une vision irrémédiablement mauvaise ne sera pas qualifié pour observer le passage de telle étoile au méridien ou pour enregistrer les indications de tel appareil de mesure. Et donc il ne suffira pas de considérer l'objet, le terme, des sensations visuelles; il faudra examiner la vision elle-même de l'expérimentateur et la critiquer. Cet examen se fait selon une méthode inductive; mais chaque point de départ de cette induction met en relation un acte de vision, réflexivement perçu par le candidat observateur, avec un objet connu par ailleurs.

Sans doute, la science cherche à édifier une représentation du monde exprimée en termes objectifs, sans termes intentionnels. La logique symbolique elle-même tend à l'élimination des termes intentionnels. Mais le travail même de recherche est une œuvre de l'esprit. Tout ce travail est animé d'une *intention*, se fait dans un *sens* déterminé, vise un *but*. L'acte même du savant, contredistingué de ses résultats, est une réalité intérieure sans laquelle il n'y aurait ni résultat, ni science.

Mais ceci nous amène à notre second point.

2. *Réflexion métaphysique.*

Quand je constate que ma mémoire est du type visuel plutôt que du type auditif, je fais de la réflexion, mais pas encore de métaphysique.

La métaphysique commence lorsque la réflexion porte sur l'affirmation en tant qu'affirmation, et corrélativement sur l'affirmable en tant qu'affirmable, sur l'être en tant qu'être. Une telle réflexion est-elle valable? Nous donne-t-elle des thèses *vraies*? Ou bien n'est-elle qu'une « créance » religieuse ou politique, ou même une simple illusion?

Ici l'homme de science, habitué aux vérifications sensibles, a une impression d'incertitude. Autrefois, cette impression s'aggravait du contraste entre les désaccords des philosophes et l'accord des savants. De nos jours, les savants ont rencontré la question critique, la question des fondements; et l'accord des savants n'existe plus ni pour les fondements de la science expérimentale, ni même pour les fondements des mathématiques.

Quant aux points de départ de la métaphysique, loin d'être inférieurs en certitude aux expériences sensibles, ils ont un privilège : c'est leur nécessité, leur banalité. Ils sont tellement nécessaires que si je les nie, je les affirme par le fait même.

Si je nie une expérience d'ordre physique, je commets une erreur; mais je ne me contredis pas, car je ne concède pas simultanément cette même expérience. La blancheur de ce papier n'est pas nécessaire à l'exercice de la pensée : un aveugle de naissance est encore capable de faire des affirmations. Le jugement par lequel je nierais que ce papier soit blanc ne concéderait rien dans l'ordre de la couleur.

Par contre, tout jugement par lequel je voudrais rejeter telle ou telle

propriété nécessaire du jugement comme jugement, concéderait quand même, dans son exercice, ce qu'il nierait dans les termes. Le métaphysicien possède donc un moyen de défendre ses points de départ contre n'importe quelle objection, que l'objectant soit extérieur ou intérieur au métaphysicien lui-même. Tel est le privilège de la métaphysique : depuis les travaux d'Aristote, elle possède l'argument de « rétorsion ».

Et voici l'hétérogénéité. La métaphysique atteint l'être en tant qu'être parce qu'elle atteint le jugement comme jugement : tous les concepts métaphysiques peuvent se définir à partir de cette expérience privilégiée. Par contre l'expérience sensible, point de départ des raisonnements scientifiques, porte sur des faits sensibles, non nécessaires au jugement comme jugement.

Pour réfuter ce que nous venons de dire, il faudrait définir le blanc ou le vert ou le chaud à partir du jugement comme jugement. Personne n'y a réussi et personne n'y réussira : nous avons dit pourquoi.

II. INTERACTION LÉGITIME

L'hétérogénéité semble rendre impossible l'interaction des deux connaissances.

Les points de départ sont essentiellement différents. Donc les déductions donneront des conclusions hétérogènes. La déduction ne peut pas faire passer d'un ordre à un autre ; par exemple, à partir d'axiomes purement géométriques, la déduction ne peut rien conclure en ce qui concerne les couleurs. De même, à partir de l'expérience métaphysique, on ne peut prouver des conclusions scientifiques. Et réciproquement.

Cela vaut pour les thèses. Mais la situation est la même pour les notions. Le langage courant exprime trop vaguement les notions scientifiques ; le langage du métaphysicien ne les exprime pas du tout, c'est entendu. Réciproquement, le langage scientifique n'exprime nullement les notions métaphysiques. Par exemple, l'hylémorphisme est couramment méconnu. Selon l'opinion courante, il serait difficile de prouver la thèse des formes substantielles ; mais la présence de la matière première dans le monde sensible extérieur serait immédiatement évidente. C'est exactement l'inverse qui est vrai ; mais pour s'en rendre compte, il faut comprendre le sens précis des mots « matière première » et « forme substantielle ». De même, l'indétermination microphysique, si indétermination il y a, ne peut servir à prouver le libre arbitre. Elle est même à l'opposé du libre arbitre. Elle en diffère du tout au tout : l'imperfection d'une réalité minérale infra-individuelle diffère profondément d'une perfection qui caractérise la personne spirituelle.

La méthode déductive est insuffisante pour assurer l'interaction des deux connaissances. Et pourtant il y a interaction, et de deux ma-

nières : influence de la métaphysique sur les sciences, influence des sciences sur la métaphysique.

1. *L'information.*

Selon le mot du P. Scheuer, la métaphysique est immanente *per modum formae* au savoir scientifique. En d'autres termes, la métaphysique est l'âme de la recherche scientifique.

Cette thèse sera évidemment contestée par le savant. Mais oublions pour le moment notre dialogue avec l'homme de science. Etudions la question comme on peut le faire en métaphysique.

Selon le métaphysicien toute thèse scientifique comporte une assertion d'objectivité. Celle-ci est due à l'exercice de l'activité de l'intelligence. La vérité, toute vérité, même scientifique, est un bien, un objet de recherche, pour notre connaissance. En d'autres termes, l'activité cognitive est tendancielle. Chaque vérité fragmentaire est un bien pour la connaissance.

Dans un ordre de biens, dans un ordre de finalité, il n'y a pas *processus in infinitum.* Il faut qu'il existe une fin dernière; et dans la recherche des fins prochaines, l'activité tendancielle ne s'exerce que parce qu'elle est attirée par la fin dernière. Or, étant donné l'ampleur de l'objet formel intellectuel, l'être en tant qu'être, la fin dernière de la recherche intellectuelle ne peut pas être un limité quelconque. Comme le métaphysicien peut l'établir critiquement, cette fin dernière doit être l'infini.

Dès lors, toute recherche d'une fin particulière, par exemple toute recherche scientifique, se fera en vertu de la tendance vers la fin dernière. Lorsque le savant recherche une explication, un principe d'intelligibilité, c'est parce que le métaphysicien recherche l'intelligible suprême, l'intelligible premier dont dépendent toutes les explications partielles.

Si nous admettons cette thèse posée par le métaphysicien, il faudra que la science comporte une analogie avec la recherche métaphysique, car toute participation implique une analogie. Et ceci vaudra du point de départ de la recherche scientifique aussi bien que des progrès ultérieurs de cette même recherche.

En ce qui concerne les points de départ, le savant ne pourra arriver à une justification critique que s'il emploie une méthode analogue à celle du métaphysicien, analogue c'est-à-dire à la fois ressemblante et différente. Il y a ressemblance en ceci que les points de départ sont saisis par une intuition et, le cas échéant, défendus par une rétorsion. Il y a différence en ceci que l'intuition porte sur des nécessités de la sensibilité et non plus sur des nécessités de l'affirmation comme affirmation. Et la justification critique par rétorsion supposera un adversaire extérieur. Ce sera une rétorsion dans le dialogue; car alors inter-

vient nécessairement la sensibilité; par contre si l'adversaire est intérieur, si je m'objecte à moi-même, il se peut que toute la discussion mentale reste au plan métaphysique sans intervention immédiate de la sensibilité; et alors les nécessités de la sensibilité n'apparaîtront pas immédiatement.

En second lieu, le progrès de la recherche scientifique devra lui aussi présenter une analogie avec l'ordination systématique de la métaphysique. En d'autres termes, l'unification par étapes à laquelle procède le savant présentera une ressemblance et une différence par rapport à l'unification idéale que doit réaliser la métaphysique.

Ressemblance : la métaphysique part d'expériences immédiates mais procède ensuite par déductions; les sciences elles aussi tendront à prendre une forme déductive. Ceci est évident en ce qui concerne les mathématiques. Quant à la physique, elle va édifier successivement un système de lois puis un système de théories plus amples. Qu'il s'agisse de lois ou de théories, le point de départ doit pouvoir être déduit du point d'arrivée. D'autre part, il y a une différence. En mathématiques interviennent des constructions, car les axiomes ont un caractère opératoire. En sciences expérimentales, le point de départ est constitué par des constatations d'ordre contingent; ceci fait contraste avec le caractère nécessaire des points de départ mathématiques et métaphysiques.

Cette différence aura un corollaire. Dans le progrès de la recherche scientifique, l'unité totale ne pourra jamais arriver à son achèvement. En mathématiques les constructions se feront de plus en plus complexes; de plus, il se posera des problèmes « inverses » dont la solution ne sera pas toujours possible. En science expérimentale, l'impossibilité d'achever l'unité a pour symbole et sans doute pour raison prochaine l'irréductibilité de la masse à l'espace-temps; en outre, la connaissance de la physique est limitée par le fait que les points de départ sont nécessairement à l'échelle humaine.

2. *L'interprétation inductive.*

La connaissance sensible doit servir à la connaissance métaphysique.

Sans doute la métaphysique déductive s'est déjà servie de la connaissance sensible. En effet, il faut d'abord réfléchir sur une affirmation, n'importe laquelle; or nos premières affirmations ont dû être d'ordre sensible.

Mais le principe de subordination n'est pas pour autant entièrement respecté. En effet, que l'expérience sensible sur laquelle se fait la réflexion métaphysique ait réussi ou ait échoué, l'expérience réflexive du métaphysicien est valable. Vrai ou faux, ce jugement sensitivo-rationnel a eu lieu. C'est une réalité interne, une opération sur laquelle je peux réfléchir, c'est un fait indéniable d'où je puis tirer des conséquences.

Mais, le principe de subordination l'exige aussi, la connaissance sensible lorsqu'elle réussit doit encore servir à la connaissance métaphysique. Et elle doit servir grâce à sa réussite même.

Comment cela peut-il se faire?

Le sensible et l'intelligible sont hétérogènes : le procédé à employer ne pourra donc pas être déductif.

On pourrait concevoir une méthode simplement intuitive. Ici, disons seulement qu'elle ne nous mènerait pas loin.

Reste une méthode inspirée des sciences expérimentales, une sorte d'induction, à moins que ce ne soit l'édification d'une théorie explicative.

Couleurs et quantités ont beau être hétérogènes, l'induction scientifique arrive à les mettre en relation. Exemples : les nuances du spectre et les longueurs d'onde. L'objection de l'hétérogénéité n'est donc pas décisive contre une méthode inductive.

Cependant l'induction à mettre en œuvre sera différente de l'induction scientifique. En effet, dans celle-ci chaque expérience met en relation un événement sensible et un autre événement sensible. Et après une série d'expériences de ce genre exécutées dans des circonstances variées, on aboutit à une conclusion universelle, à une loi qui met en relation un type d'événement sensible avec un autre type d'événement sensible. Au contraire chaque expérience d'où partira l'interprétation métaphysique devra mettre en relation un événement d'ordre sensible et un événement d'ordre métaphysique. Et la conclusion du raisonnement inductif mettra également en correspondance un type d'événement sensible et un type d'événement métaphysique.

Donnons quelques exemples d'interprétation métaphysique. En présence de certains êtres dont s'occupe la zoologie, l'homme arrive à dire qu'il s'agit d'animaux, d'êtres capables de connaissance sensible et de souffrance sensible. Devant d'autres êtres, on n'arrivera pas à pareille conclusion; on va même l'exclure formellement. Dans d'autres cas, il s'agira de discerner, grâce à l'enchaînement constaté entre des séries de phénomènes, l'intervention d'une causalité efficiente. Dans d'autres cas encore, on parlera de finalité ou d'intention.

Dans ces deux questions : justification des fondements et des raisonnements scientifiques, interprétation métaphysique de phénomènes sensibles, nous nous sommes basés sur la finalité de l'intelligence à laquelle est subordonnée la finalité de la sensibilité. Cette dernière thèse a été prouvée métaphysiquement. Nous n'avons pas pu en donner une preuve détaillée. Ajoutons cependant qu'il existe d'autres preuves. Par exemple, le métaphysicien peut démontrer que la faculté sensitive est d'ordre matériel, que la faculté métaphysique est d'ordre spirituel; dès lors, la finalité propre de la faculté matérielle doit être subordonnée à la finalité propre de la faculté spirituelle. Un autre

argument, toujours d'ordre métaphysique : Toute recherche d'un bien doit être subordonnée au bien moral. Or le bien moral relève de la métaphysique, et quant à l'expérience initiale, l'existence d'une obligation, et quant à la finalité ultime que nous sommes obligés de choisir. Et donc la recherche d'une vérité scientifique est subordonnée à la recherche d'une finalité métaphysique.

Mais tous ces arguments sont empruntés à la métaphysique elle-même. Dans notre dialogue avec l'homme de science, nous ne pouvons pas les proposer sous cette forme.

Il reste que nous avons pu tracer un programme. L'exécution de ce programme va se répartir en trois paragraphes : fondements des mathématiques, fondements de la science expérimentale, interprétation métaphysique du sensible.

Dans l'exécution de ce programme, le dialogue va recommencer, et donc nos justifications devront être valables pour le savant. Cette valeur devra apparaître au cours de l'exposé qui va suivre, et cela indépendamment des arguments métaphysiques que nous avons donnés ci-dessus.

Comment le savant pourra-t-il comprendre des raisons qui ne seront pas purement scientifiques? Eh bien, le savant est aussi un homme. Il fait donc des affirmations. Il peut comprendre les rétorsions. Il est même capable d'interpréter métaphysiquement des phénomènes sensibles. En effet, ces démarches intellectuelles sont à la portée des simples eux-mêmes.

III. FONDEMENTS DES MATHÉMATIQUES

Contrairement à une théorie en vogue, les fondements de la logique formelle précèdent les fondements des sciences. En logique formelle, la méthode de la métaphysique se trouve chez elle; on recherche les nécessités du vrai, donc les nécessités de l'affirmation. La réflexion sera donc du type métaphysique et l'objection hypercritique sera réfutée par rétorsion.

Un exemple : *le principe du syllogisme.* Nous l'énonçons comme suit : il y a des jugements vrais qui sont universels en ce sens qu'ils constituent des principes *applicables à des cas concrets* [1]. Chacune de ces applications est identiquement un syllogisme.

L'objection hypercritique devra dire : tous les principes universels compris dans le sens susdit sont faux ou pour le moins douteux. Pour que cette objection soit efficace, il faut qu'elle puisse s'appliquer à telle ou telle des majeures que j'emploierai dans l'un ou l'autre de mes

1. Exemples : le résultat d'une enquête exhaustive, la conclusion d'une induction légitime, une prescription légale, une proposition universelle faisant l'objet d'un engagement contractuel, une convention de vocabulaire, la règle d'un jeu.

syllogismes futurs. L'objection affirme donc implicitement que le principe posé par elle est *applicable à des cas concrets*. En d'autres termes elle concède qu'il y a au moins un principe vrai au sens où le disait notre propre thèse.

Venons-en au fondement des mathématiques. Traditionnellement [2], cette branche est divisée en trois parties : science du nombre, géométrie, cinématique.

1. *La science du nombre.*

Comme nous supposons acquise la logique aristotélicienne y compris les règles de la définition, nous remplaçons les formulations traditionnelles par les énoncés qui vont suivre. Il s'agit des nombres naturels.

Pour *définir* un nombre naturel, on se sert d'une *opération* (dite « + 1 »). Donc il faudra préciser le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de cette opération, ce qu'il y avait auparavant et ce qu'il y a après.

Tout nombre naturel *définissable* sera défini comme le *terminus ad quem* d'une opération « + 1 ». Donc le *terminus a quo*, en vertu des règles de la définition, doit être connu au préalable. Ce procédé de définition convient à tout nombre naturel définissable et uniquement au nombre naturel définissable.

Tout *terminus a quo* d'opération « + 1 » doit être un nombre naturel. Et réciproquement tout nombre naturel est tel que vous avez le droit d'en partir, d'en faire un *terminus a quo* d'opération « + 1 ».

Mais dans une série de définitions il ne peut pas y avoir de *processus in infinitum*. Donc il faudra poser au moins un nombre naturel indéfinissable. Nous poserons qu'il n'y en a qu'un et nous conviendrons de l'appeler « 1 ».

Après cela, la mathématicien va définir les trois opérations « directes » : addition, multiplication, élévation aux puissances. Cette définition se fait par « récurrence ». Nous verrons plus loin ce qu'est la récurrence. On définit aussi les quatre opérations inverses : soustraction, division, extraction de la racine, recherche du logarithme ; les opérations inverses ne sont pas toujours possibles.

Outre les nombres naturels, il sera possible de définir d'autres espèces de nombres. Il faudra définir également diverses opérations portant sur ces nombres. Par exemple « l'addition des nombres relatifs » n'est pas la même chose qu'une addition de nombres naturels. Une « multiplication de nombres complexes » n'est pas la même chose qu'une multiplication de nombres naturels. Omettons ici toutes ces définitions.

---

2. Nous ne pouvons exposer ici les conceptions actuelles de la mathématique, profondément différentes de la tradition. A la fin du paragraphe consacré à la science du nombre, une note (p. 733, note 4) dira brièvement pourquoi cette lacune est moins grave qu'on ne le croirait.

Dans ce système, toute la science du nombre abstrait est fondée sur les axiomes concernant les nombres naturels.

Nous n'avons pas recouru, semble-t-il, à une « théorie des ensembles ». Nous y reviendrons, mais avec un autre vocabulaire.

Que valent les axiomes?

La belle unanimité des mathématiciens a disparu depuis quelques dizaines d'années, dès que s'est posée la question de la justification critique des fondements.

Diverses théories prétendent que la science du nombre est de même nature que la logique formelle. Certains veulent déduire la science du nombre à partir de la logique; selon d'autres, la logique formelle est une partie de la science du nombre, mais pas le point de départ.

Que les points de départ soient logiques ou proprement mathématiques, on peut les obtenir soit par induction, soit par intuition, soit par convention arbitraire. Un mot sur chacune de ces trois opinions.

Dans le premier cas, les mathématiques ne sont plus qu'une science expérimentale.

En fait, les mathématiciens qui admettent une origine intuitive déclarent en même temps que les nombres ne peuvent exister que grâce à une opération qui les construit. Ils en tirent ce corollaire : tant que je n'ai pas la règle grâce à laquelle il serait possible de déterminer la valeur d'un nombre, ce nombre n'existe pas encore. Les mêmes philosophes des mathématiques fondent tout sur l'intuition du temps. Ils rejettent l'intuition de l'espace comme illusoire. En effet cette intuition, selon eux, nous obligerait à poser le postulat d'Euclide, lequel est faux ou du moins ne s'impose pas.

Enfin le « formalisme exclusif » ne s'occupe en aucune façon de la valeur objective des axiomes. Le système des axiomes est réduit à une pure hypothèse. C'est pourquoi on peut le poser arbitrairement et il n'y a pas lieu de le justifier : il revient à un ensemble de définitions purement conventionnelles des termes techniques cités en arithmétique. Et ainsi toute la science mathématique est hypothético-déductive. Remarquons-le : ce système qui a cru échapper à la nécessité des justifications critiques rencontre cependant de sérieuses difficultés. Les formalistes ont été fort préoccupés par la démonstration de la non-contradiction des axiomes [3]. Et surtout, un système hypothético-déductif n'est pas la même chose qu'un ensemble d'hypothèses. Une hypothèse peut être posée arbitrairement. Un jugement hypothétique n'a pas le même droit. Il y a lieu de se demander si ce jugement est vrai ou faux, de sorte que la question critique se pose de toute façon.

3. Leurs recherches ont abouti à l'aveu d'un échec. Au contraire, notre méthode réflexive va justifier critiquement les points de départ; et donc ceux-ci ne sont pas contradictoires.

En ce qui nous concerne, nous allons revenir aux propriétés du jugement comme jugement.

A propos de tout jugement, on peut se demander de quoi il parle et ce qu'il en dit. En d'autres termes, tout jugement comporte un sujet et un prédicat. Si l'on ne sait pas de quoi il est question, ou si l'on ne sait pas ce qui est affirmé, il sera impossible de savoir si le jugement est vrai. Or le jugement prétend bien être vrai.

Le prédicat se présente comme universel par rapport au sujet. Le sujet lui-même sera souvent singulier ou individuel. Si le sujet est universel nous retrouvons ce qui a été dit à propos du syllogisme; le jugement universel se prétend applicable à des cas individuels et par conséquent pose lui-même une relation à un autre jugement ou à d'autres jugements dont le sujet sera individuel. Ainsi, de toute façon, l'analyse du jugement comme jugement nous amène à confronter un sujet individuel avec un prédicat universel.

Qu'un jugement possédant un sujet singulier et un prédicat universel puisse être vrai c'est là un principe de logique. Principe légitimement affirmable sans raisonnement, par expérience immédiate d'une nécessité. Si vous objectez contre cette thèse, vous posez comme vrai que « *cette thèse* » (votre sujet est singulier) « est *fausse* » (votre prédicat est universel).

Dès lors, un point de départ de ce genre n'est pas arbitraire. Le système ainsi construit ne sera pas hypothético-déductif. Il ne dépendra pas d'une induction mais d'une intuition. Mais ce système rejoint-il les mathématiques?

Examinons de plus près l'universalité du prédicat. Soit le jugement « cette thèse est fausse » ou « cette feuille est blanche ». Personne n'a le droit de conclure à priori : « cette thèse est *la seule* fausse ». Ce serait me décerner un brevet d'infaillibilité pour la totalité de mes autres thèses. (Et j'en profiterais tout de suite pour poser mes autres thèses sur les fondements des mathématiques et sur toute la philosophie; il ne serait plus nécessaire de les démontrer).

Puisque la proposition « cette thèse est fausse » ne signifie pas « cette thèse est la seule fausse », une question vient de s'ouvrir : *Peut-être* une autre thèse est-elle fausse, *peut-être* une autre feuille est-elle blanche. Mon prédicat est-il valable pour cet autre sujet? A priori je ne puis l'affirmer; mais surtout à priori je ne puis le nier.

Pour que l'applicabilité *éventuelle* d'un prédicat à un nouveau sujet devienne une attribution *catégorique*, il faut une nouvelle expérience. Pour certains prédicats cette expérience n'aura pas lieu ou même ne sera pas possible. Pour d'autres *elle aura lieu*; et ceci encore peut être établi d'une manière certaine.

En effet, prenons comme exemple, non pas la blancheur ou la fausseté, mais une notion à la fois positive et réflexive telle que « vrai ».

Nous savons par la logique que « le principe d'objectivité est vrai ». Mais ce que je viens d'exprimer par la proposition entre guillemets est un jugement, et ce jugement est *vrai lui aussi.* De nouveau je viens d'exprimer un jugement, et ce jugement est *vrai également.* Et ainsi de suite. Ainsi, le prédicat « vrai » est attribué successivement à plusieurs jugements. Nous avons cette fois-ci une série d'attributions catégoriques. Et à aucun moment on ne peut arrêter la série en objectant : « Vous n'irez pas plus loin, la collection des jugements que vous avez considérés jusqu'à présent est la collection de tous les jugements vrais : il n'y en a plus d'autres ». L'objection se pose comme un nouveau jugement (opposé à mes prétentions futures) et pose ce jugement comme *vrai lui aussi.* Il y a donc un nouveau jugement vrai, ce qui est ma propre thèse, la thèse que niait l'objectant.

Sans doute, une telle série d'affirmations réflexives ne fait-elle guère progresser ma connaissance. Mais il suffit qu'elle soit certaine.

Le point de vue exclusivement hypothético-déductif vient d'être dépassé.

Les propriétés du prédicat nous permettent de retrouver les axiomes concernant les nombres naturels. Dans un jugement à sujet singulier (tel que « cette thèse est fausse »), on trouve l'intuition d'une unité. Dans le fait que le prédicat d'un jugement pose la question de son attribution à un autre individu on trouve que le sujet est *terminus a quo* d'une opération « + 1 ». Si la question est résolue affirmativement, on pose *catégoriquement* le *terminus ad quem* de cette opération « + 1 ». Nous avons vu que, dans certains cas, la solution affirmative est catégorique.

Si la question reste (provisoirement ou définitivement) en suspens, on ne pose le *terminus ad quem* que *comme une éventualité.* Et ceci est la partie qui reste vraie dans la considération des systèmes hypothético-déductifs. Encore faut-il songer au calcul des probabilités. Quoi qu'il en soit, le formalisme *exclusif* a été réfuté par les éléments catégoriques déjà reconnus plus haut (et défendus par rétorsion).

Mais sommes-nous en mathématiques au sens strict?

En considérant la composition de sujet et de prédicat, nous avons analysé le jugement comme jugement. Nous avons donc fait de la métaphysique ou, si l'on veut, une arithmétique du « nombre transcendantal » (selon le vocabulaire scolastique).

Mais il y a place pour une *arithmétique au sens strict,* apparentée à la géométrie et à la cinématique. Pour cela, il faudra considérer non plus le jugement comme jugement, mais uniquement les jugements non réflexifs, les jugements « directs », dont les termes, sujet et prédicat, sont d'ordre sensible.

Et le passage à cette nouvelle étude se fait non par simple déduction à partir du jugement comme jugement, mais par une nouvelle

intuition. Celle-ci est spatiale, ou temporelle, ou spatiale et temporelle.

Dans les jugements directs, non réflexifs, et donc relatifs au monde extérieur, nous attribuons un même prédicat tel que « blanc », à plusieurs sujets singuliers. Mais alors il a fallu *distinguer* un sujet d'un autre sujet qui lui ressemblait (car les deux sujets reçoivent le même prédicat). Il a donc fallu (puisqu'il s'agissait de jugements directs) reconnaître une *opposition spatiale ou temporelle*. Les sujets s'opposent par le fait qu'ils occupent des « places » différentes (ou des moments différents) : ceci est vrai même pour l'eau et l'éponge qu'elle imprègne.

Aussi lorsque l'enfant apprend à compter, il y a certes la phase de l'exemple concret (pommes, crayons, chevaux, boules) ; il y a probablement une phase de l'induction (comme dans les sciences expérimentales) ; mais la phase proprement mathématique (nombres abstraits) ne sera atteinte que par la considération des « places ». Deux « places » + deux « places » font nécessairement quatre « places », que ces places soient toutes occupées par des pommes ou qu'elles soient occupées par des tables ou qu'elles soient occupées par des chevaux. Quel que soit le genre des objets qui occupent ces places, le calcul valable pour les places le sera nécessairement pour les objets concrets.

L'enfant s'est-il trompé? L'affirmation de nécessité dans cet ordre sensible est-elle une illusion ou une intuition authentique? Ici, la discussion critique de l'intuition va faire intervenir une nouvelle espèce de rétorsion.

En logique proprement dite et en métaphysique, la rétorsion faisait voir dans l'objection même un jugement avec toutes les nécessités du jugement. Que le jugement de l'objectant fût direct ou réflexe, cela n'avait aucune importance : c'était un jugement.

En arithmétique, une telle réponse serait inefficace. Car le jugement de l'objectant est un jugement réflexe; or il s'agit de faire admettre les nécessités du jugement *direct*, celles où interviennent les oppositions spatiales ou temporelles.

La rétorsion va donc se placer sur un autre terrain : nous n'évoquerons plus les seules nécessités de l'objection comme acte de pensée, mais celles de l'objection comme dialogue.

Pour fixer les idées, supposons une objection faite oralement. L'objectant produit une série de sons. Son intention est de *me* poser l'objection, de provoquer ainsi soit une concession de ma part soit une réfutation. L'objectant admet donc que la série de sons peut m'atteindre, être entendue par moi; et il faut que j'entende correctement la série. L'adversaire admet ainsi qu'il existe un ordre, une première syllabe, une deuxième, etc. Et même qu'il existe dans son discours un premier son *a*, un deuxième son *a*, et ainsi de suite. Dans l'objec-

tion orale, ces sons se distinguent entre eux par leur succession temporelle. Dans une objection écrite, les lettres semblables se distingueraient par leur place dans l'espace. Dans les deux cas, l'objection pour se poser à moi doit *concéder* par le fait même les nécessités spatiales ou temporelles qui fondent la numération.

Spatiales *ou* temporelles?

Il n'y a pas intuition de l'espace sans perception temporelle, car pour saisir une ligne, il faut la parcourir. Il faut du temps même pour lire la seule lettre *a*. Il faut du temps pour toute perception relative à un phénomène vibratoire : son, lumière, chaleur,...

Réciproquement, il n'y a pas intuition du temps sans intuition de l'espace. Ici, Bergson n'a pas tort. Le temps qui figure dans les formules numériques a perdu son originalité : toutes ces formules peuvent être interprétées comme relatives à des dimensions simplement spatiales, éventuellement à quatre dimensions. Sans doute le mathématicien a des égards spéciaux pour la dimension temporelle, mais il ne lui accorde dans ses formules qu'un privilège négatif : les axes de référence qui concernent les dimensions spatiales peuvent être choisis plus arbitrairement que l'axe représentatif du temps.

Contre cette thèse, on objecte les « intuitions fallacieuses ». Sans doute beaucoup ont cru avoir l'intuition du postulat d'Euclide. Ils avaient tort. Au lieu d'une nécessité stricte, ils n'avaient que la tyrannie d'une habitude mentale. Une imagination incapable de discerner dans l'expérience ordinaire la différence entre le monde réel et la géométrie euclidienne a érigé, par une induction illégitime, cette habitude en nécessité. C'était une erreur, une confusion entre physique (mal faite) et géométrie.

Si l'on tenait au postulat d'Euclide, il aurait fallu chercher une rétorsion contre l'objectant éventuel, objectant qui a fini par se présenter au nom de la physique vraie. Une telle rétorsion était impossible, parce que les nécessités du dialogue ne comportent pas les expériences très fines qui ont tranché entre les trois géométries. La physique moderne ne nous oblige donc pas à sacrifier l'intuition de l'espace, mais seulement à rejeter une habitude d'imagination.

Nous n'avons pas parlé des « ensembles », du moins on pourrait le croire. Pourtant, si l'on admet comme point de départ de l'arithmétique une relation intuitivement posée entre « élément » et « ensemble », notre analyse du jugement comme jugement a donné quelque chose de comparable dans la relation intuitive entre « sujet » et « prédicat universel ». (Quant à la notion de « totalité finie », elle n'est pas aussi primitive que la relation « sujet-prédicat ». Car notre analyse est valable pour le premier des jugements posés par un enfant).

D'autre part pour l'arithmétique au sens strict nous avons dû faire appel à une intuition sui generis, spatio-temporelle; et nous l'avons

dégagée en analysant une espèce particulière de jugement : le jugement « direct » [4].

Une fois posés les points de départ, comment progresse l'arithmétique? Ce que nous allons dire est d'ailleurs valable aussi pour la géométrie et pour la cinématique.

Comme toutes les autres branches, l'arithmétique pourra utiliser le syllogisme. (Par contre, l'induction à la manière des sciences expérimentales ne constitue pas une preuve mathématique).

En outre, il y aura des constructions, car les axiomes posent comme légitimes des opérations.

Enfin il existe un argument propre aux sciences mathématiques : le raisonnement *par récurrence.*

Soit une propriété P. Supposons établis les deux lemmes suivants. En premier lieu, le nombre 1 possède la propriété P. En second lieu, quel que soit le nombre naturel k, *si* k possède la propriété P, alors $k + 1$ possède aussi la propriété P. Dans ces conditions, je dis que tout nombre naturel N possède la propriété P.

En effet, en vertu des axiomes, pour obtenir N, je suis parti du nombre 1, lequel, selon le premier lemme, possédait la propriété P. Sans doute, j'ai fait subir au nombre 1, une série de transformations. Mais aucune de ces transformations n'a fait perdre la propriété P; car chacune d'entre elles était une opération « + 1 », laquelle, en vertu du second lemme, ne fait pas perdre P. Donc, quel que soit le nombre naturel N, il a encore et toujours la propriété P.

Avant de terminer ce paragraphe, disons un mot d'une objection, que les mathématiciens entendent avec une irritation bien légitime. La voici sous sa forme railleuse et plus ou moins humoristique.

L'arithmétique ne vaut pas, car 2 + 2 n'est pas toujours égal à 4. Exemples : 2 carrés + 2 nuances de rouge = ?... 2 chevaux + 2 concepts universels = ?... Et 2 cochons d'Inde + 2 cochons d'Inde = ... 30 cochons d'Inde!...

L'objection oublie que 2 et 4 sont des nombres. 2 + 2 = 4 est applicable aux choses énumérables, c'est-à-dire aux choses auxquelles s'appliquent les axiomes, et dans la mesure où s'appliquent les axiomes, c'est-à-dire encore aux choses pour lesquelles il est vrai que 1 + 1 = 2, 2 + 1 = 3, 3 + 1 = 4. C'est comme le principe : « tout carré a des angles ». Ce principe est vrai bien qu'il ne soit pas applicable au cercle.

---

4. Dans les *Eléments de Mathématique,* par N. Bourbaki, livre I, l'introduction (p. 4) déclare : « Nous n'entrons pas dans la discussion des problèmes psychologiques ou métaphysiques que soulève la validité de l'emploi du langage courant en de telles circonstances ». — Au contraire, le présent article est entré dans la discussion de « préalables » encore plus radicaux. Le résultat de cette discussion est très différent, bien sûr, de la conception adoptée par les Bourbaki. Mais il le fallait pour ne pas courir le risque de cercle vicieux.

Cette petite discussion pourrait éclairer la question du principe du tiers exclu.

2. *La géométrie et les géométries.*

La géométrie part d'axiomes et progresse ensuite par constructions, par syllogisme et par l'argument de récurrence. Nous n'avons plus à examiner que la question des axiomes.

Nous allons découvrir une série de nécessités d'ordres divers.

Pour commencer par *la nécessité du degré inférieur,* c'est-à-dire ici par une nécessité non authentique, parlons du postulat d'Euclide.

A la géométrie euclidienne on a pu opposer deux autres géométries : celle de Lobatchevski et celle de Riemann. Si loin qu'on ait prolongé les déductions, on n'a jamais rencontré de contradiction interne dans aucune des trois géométries. Cela ne prouve pas encore qu'il n'y ait pas de contradiction dans l'une ou l'autre d'entre elles.

Les mathématiciens ont tenté de démontrer l'absence de contradiction. Chaque géométrie a une « représentation » dans chacune des deux autres. Pour prendre un exemple assez facile mais un peu incorrect : si le « plan » de Riemann contenait un théorème absurde concernant ses « droites », la « surface sphérique » d'Euclide contiendrait un théorème absurde concernant ses « géodésiques » (arcs de grand cercle). A trois dimensions, on parlera d'hypersphère. On en conclut (?) : aucune des trois géométries n'est contradictoire dans les termes.

Une géométrie non euclidienne est-elle contradictoire *in actu exercito,* c'est-à-dire y a-t-il une contradiction entre le contenu de cette géométrie et l'opération de la sensibilité exercée par celui qui affirme cette géométrie? En d'autres termes, l'espace, en tant qu'il est nécessaire à la sensibilité, est-il par nature euclidien?

Notre sensibilité n'atteint que l'échelle humaine. Supposons que le monde réel soit riemannien, mais de telle manière que (ou encore avec une « courbure » suffisamment faible pour que) la différence entre une figure réelle de l'échelle humaine et la figure euclidienne correspondante soit trop faible (échelle microphysique ou infrahumaine) pour être perçue. Elle ne sera même pas imaginée, cette différence, car l'imagination constructrice se sert d'éléments pris à l'échelle humaine. Comparaison : nous ne pouvons pas imaginer la différence entre le myriagone régulier euclidien et le cercle euclidien.

Notre sensibilité s'habituera donc à la géométrie simple (euclidienne) sans faire intervenir les complications (riemanniennes) que rien n'impose à l'échelle humaine. Cette habitude, devenue tyrannique, prendra l'apparence d'une nécessité à priori. En la posant comme nécessité à priori, on fait une généralisation (inductive) illégitime : c'est une physique trop hâtive, ce n'est pas une mathématique.

Aussi un partisan du postulat d'Euclide ne pourrait pas trouver une

rétorsion contre l'objectant riemannien, car les nécessités du dialogue ne comprennent pas les expériences très fines qu'il faudrait faire, qu'il a fallu faire, pour trancher entre les trois géométries.

La géométrie euclidienne est-elle vraie? En d'autres termes est-elle réalisée par le monde physique?

A priori on n'en sait rien. Mais la science expérimentale a tranché la question. Les figures réelles de l'échelle astronomique (surhumaine) ont manifesté des différences perceptibles (échelle humaine) par rapport à la géométrie euclidienne. Le monde réel se conforme à la géométrie de Riemann. C'est ce que nous enseigne la relativité généralisée.

Nous trouverons d'autres extrapolations illégitimes d'habitudes imaginatives valables uniquement pour l'échelle humaine; et encore, elles ne sont valables que selon une approximation que l'on confond à tort avec l'exactitude.

Passons maintenant aux *nécessités authentiques*. Il y aura lieu de distinguer encore plusieurs degrés.

L'*axiome des trois dimensions* se présente comme une intuition authentique. Il y a cependant une restriction. C'est que, selon la comparaison habituelle, notre espace à trois dimensions, conforme à la géométrie de Riemann, peut être considéré comme ayant une courbure selon une quatrième dimension.

Cet axiome, disons-nous, est nécessaire à notre sensibilité. Et corrélativement il sera vrai du monde corporel concret : celui qui nierait ce point le concéderait par le fait même que son opération se fait moyennant une sensibilité soumise à la loi des trois dimensions.

Mais nous ne voyons pas pourquoi un monde différent du nôtre, un monde avec quatre dimensions par exemple, aurait été impossible. Il n'existe pas, mais il semble qu'il aurait pu exister. Dans cette hypothèse, corrélativement, la sensibilité de l'homme et des animaux aurait nécessairement opéré ses perceptions selon une intuition spatiale à quatre dimensions.

A *un autre type d'axiomes* appartiennent deux groupes. Le premier concerne les propriétés de la ligne droite, abstraction faite de la notion d'intervalle, l'autre concerne les égalités entre intervalles, abstraction faite de la notion de ligne droite. Nous ne parlerons que du premier groupe.

Pour faire image, disons que nous considérons maintenant une géométrie de la règle seule, sans compas ni règle graduée : c'est la « géométrie projective ».

Malgré son abstraction supérieure, la géométrie projective constitue une science de l'espace; et par conséquent les axiomes concernant les égalités d'intervalles ne sont pas nécessaires pour qu'il existe une science de l'espace. Montrons ceci brièvement.

Soit une ligne droite. Soient les points A, B, Z sur cette ligne. Il est toujours possible, moyennant une certaine construction ne comportant que des lignes droites, de déterminer un quatrième point C de la même ligne. Ce quatrième point est appelé « conjugué harmonique » de A par rapport à B et Z. Ce théorème peut être démontré abstraction faite des considérations d'intervalles.

Ceci posé, si nous choisissons arbitrairement trois points que nous appellerons 0, 1 et X d'une certaine ligne droite, nous pouvons établir une correspondance biunivoque entre les points de cette ligne et les nombres réels : à chaque nombre correspondra un point et un seul, à chaque point correspondra un nombre et un seul.

Et même, nous pouvons considérer une seconde ligne droite du même plan et passant par 0; et moyennant le choix d'autres points arbitraires 1 et Y, nous pourrons poser une correspondance biunivoque entre les points de ce plan et les systèmes des « arrangements » de deux nombres réels. Ceci pourrait être transposé à un espace à trois dimensions.

Mais nous avons établi qu'il existe une science des nombres. En d'autres termes il y a des relations déterminées entre les systèmes de nombres. Moyennant la correspondance biunivoque établie plus haut, à ces relations *numériques* correspondront des relations bien déterminées *entre des points de l'espace*. Nous aurons donc une science de l'espace indépendante de la considération des égalités d'intervalles.

Pouvons-nous monter à une géométrie encore plus abstraite et par conséquent présentant *un degré de nécessité encore plus élevé?* De nouveau, présentons la chose d'une manière imagée.

Si tous les corps étaient doublés dans toutes leurs dimensions, nous ne pourrions pas le constater, car tout serait doublé : vous, vos pas, vos yeux, vos instruments de mesure.

Faisons une supposition encore plus grave. Cette fois, les corps seraient déformés non pas d'une manière uniforme mais d'une manière variable selon les diverses régions de l'espace. Cependant il y a une restriction à notre supposition. Nous n'apporterions aucune brisure. En d'autres termes, la déformation que nous supposons dans l'espace est comparable à la déformation d'un bloc de caoutchouc ou de gélatine dans lequel ne se produise aucune déchirure. Et par ailleurs, aucun intervalle ne serait annulé. En d'autres termes encore, toutes les relations de « voisinage » seraient respectées. Dans ce cas, nous ne pourrions pas plus que dans le premier cas découvrir qu'une déformation s'est produite. Et cependant, cette fois-ci, des lignes qui étaient droites sont devenues courbes, des distances qui étaient d'abord égales sont devenues inégales.

Considérons maintenant les seules propriétés de l'espace qui ne seraient pas changées dans cette hypothèse. Nous obtiendrons ce qu'on appelle la « topologie ».

Les « voisinages » étant respectés, certains axiomes pourront encore être posés. Par exemple, il y a dans l'espace des « lignes » qui possèdent entre autres la propriété suivante : si dans une ligne un point B est entre les points A et D et que le point C soit entre les points B et D, alors C est entre A et D.

Sommes-nous arrivés au plus haut degré de la nécessité mathématique? Il faut encore distinguer.

Il y a par exemple un axiome de « continuité » et un axiome de « densité » ou encore de divisibilité indéfinie qui ne sont que des habitudes d'imagination. Le monde réel de la microphysique semble bien ne pas se conformer à ces axiomes.

Mais il restera les nécessités absolues de la sensibilité comme telle, notamment les relations entre « places » dont nous avons parlé à propos de la science du nombre. En réalité la science du nombre abstrait n'est pas autre chose qu'une partie, la plus nécessaire, de la topologie. Comme nous l'avons vu, l'intuition de cette nécessité peut être défendue contre un adversaire hypercritique.

Note : quantité - qualité. — De nos jours, les mathématiciens affirment volontiers que leur compétence s'étend à l'ordre qualitatif : « La mathématique est la science des structures ». *Mais,* le vieil Aristote l'avait bien vu, la quantité elle-même a quelque chose de qualitatif (et définit du même coup la « quatrième espèce de qualité »). Or, *la réciproque est vraie.* Et donc, ne nous étonnons pas si, par exemple, la multiplicité des couleurs perceptibles par une vue normale constitue un « espace » à trois dimensions, « espace » qui vérifie les axiomes de la topologie, et même, moyennant certaines conventions, les axiomes de la géométrie projective. Bien entendu, la présente note ne fait qu'amorcer la discussion.

3. *La cinématique.*

Nous ne parlons pas ici de toute la mécanique. Les notions corrélatives de « force » et de « masse » appartiennent en réalité à la physique. Elles sont obtenues par induction; donc, des trois parties de la mécanique, la cinématique est la seule qui appartienne aux mathématiques.

La cinématique considère le mouvement local. Nous n'examinerons donc pas ici la question des changements qualitatifs : rougir, chauffer...

Le mouvement local ne fait intervenir que les notions d'espace et de temps. Il appartient donc aux nécessités de la sensibilité et la science du mouvement sera mathématique.

La cinématique va comporter certains axiomes. Par exemple : le temps n'a qu'une dimension.

D'autres axiomes concernent le mouvement uniforme. Nous n'examinerons pas ici s'il est possible de constituer une cinématique aussi abstraite dans son genre que l'est la topologie en géométrie.

Nous ne pouvons pas définir le mouvement uniforme comme ceci : « des espaces égaux sont parcourus dans des temps égaux ». Cette

définition pose un cercle vicieux, car pour saisir l'égalité d'intervalles temporels, nous sommes obligés de considérer des égalités d'espaces parcourus par un mouvement uniforme.

En réalité, le mouvement uniforme n'a pas de définition. Cette notion a, en cinématique, le même rôle que la notion de ligne droite en géométrie projective. Nous trouverons par exemple des axiomes de ce genre : par deux « événements » non simultanés, on peut faire passer un mouvement rectiligne uniforme et un seul.

Quant aux mouvements non uniformes on pourra les apprécier quantitativement en comparant les espaces parcourus par ces mouvements et par un corps en mouvement uniforme.

Comme pour le postulat d'Euclide, comme pour le principe de divisibilité indéfinie, la considération des mouvements donne l'occasion de confondre telle ou telle habitude d'imagination avec la nécessité d'un axiome authentique.

Une vitesse astronomique ne dit rien à notre imagination. Par conséquent, si nous étendons aux vitesses astronomiques les propriétés habituelles des vitesses à l'échelle humaine, nous ferons une affirmation gratuite.

C'est la question de la relativité restreinte.

Exemples : Soit un mobile en mouvement uniforme avec une vitesse v sur une route rectiligne. Soit un second mobile en mouvement uniforme par rapport au premier sur la même trajectoire et dans le même sens, avec une vitesse v'. Si nous obéissons aux habitudes de notre imagination, nous croirons que la vitesse du second mobile par rapport à la route est égale à $v + v'$. En réalité, cette formule est trop simple, elle donne un résultat trop élevé.

Mais lorsque les vitesses sont à l'échelle humaine, les formules traditionnelles sont suffisamment proches des formules relativistes pour que la différence soit imperceptible à l'échelle humaine. De là provient l'habitude d'imagination que l'on avait érigée à tort en principe valable à toutes les échelles. Par exemple, l'axiome du mouvement uniforme exprimé plus haut ne s'applique pas toujours; car aucun mouvement ne dépasse la vitesse de la lumière.

IV. FONDEMENTS DE LA SCIENCE EXPÉRIMENTALE

Ce chapitre sera plus court que le précédent. En effet, quoique d'ordre sensible, la science mathématique est à priori et comme forme et comme contenu. La science expérimentale, elle, n'aura d'à priori que sa méthode. Celle-ci comporte trois points : l'expérience initiale, la valeur de l'induction, la valeur des théories.

Une remarque d'ordre historique. Saint Thomas admettait et la valeur de l'expérience sensible et la valeur de l'induction. Voir par exem-

ple *Comm. in II Post., Lect.* 20. Par exemple, quoi qu'on en dise, saint Thomas aurait trouvé ridicule le projet d'une astronomie à priori.

Mais saint Thomas distinguait soigneusement l'induction universalisante de la théorie explicative. Soit T, une certaine théorie, soit P un ensemble de phénomènes ou même de lois inductives. Il se peut qu'on puisse démontrer ceci : « Si T est vrai, alors P est réel ». Mais en logique scolastique, on ne peut pas continuer comme ceci : « Or P est réel; donc T est vrai ». On a toujours le droit de poser T comme une hypothèse. Tant que cette hypothèse n'est pas exclue par un phénomène, on n'a pas le droit de la rejeter catégoriquement, mais on n'a pas non plus le droit de l'affirmer catégoriquement soit comme probable soit comme certaine.

A cause de cette difficulté, saint Thomas, qui admet la valeur de l'induction, ne voit pas comment on pourrait établir la valeur réelle d'une théorie explicative. Voir dans la *Somme Théologique,* 1, q. 32, a. 1, ad 2. C'est pourquoi saint Thomas déclare douteux le système de Ptolémée. Plus tard Bellarmin déclarera douteux, et pour la même raison, le système de Copernic : voir sa Lettre à Foscarini, 12 avril 1615.

Or, si le moyen âge restait réticent quant à la valeur des théories explicatives, les physiciens postérieurs à Hume ont étendu ce doute à la valeur du raisonnement inductif, parfois même à la valeur des expériences sensibles. A l'heure actuelle, dans le monde des savants, il n'existe aucune unanimité quant à une justification critique quelconque du raisonnement inductif.

Nous examinerons successivement les trois points : les faits expérimentaux, les lois inductives, les hypothèses synthétisantes ou théories explicatives.

1. *Objectivité de l'expérience sensible.*

On a pu l'établir dans la critique du jugement comme jugement : il y a des assertions erronées, mais il y a aussi des assertions légitimes. De même dans la question présente : il y a des illusions d'optique, mais il y a aussi des expériences légitimes.

Ainsi comprise, la valeur de l'expérience sensible est immédiatement évidente.

De nouveau, nous pouvons rencontrer un objectant hypercritique. Nous lui ferons une rétorsion dans le dialogue même où il pose son objection. En effet, par le fait même de me parler, il admet que je l'entends et que je l'entends valablement; et si par hasard je l'entendais de travers, si par exemple je prétendais entendre un accord bien qu'il ait affirmé un désaccord, il me forcerait bien à comprendre, à entendre les mots par lesquels il exprime ce désaccord. Ainsi il admet

équivalemment la valeur des assertions expérimentales qui expriment la constatation des sons que j'entends. La même chose pourrait se dire moyennant adaptation si l'objection était exprimée par écrit.

2. *La valeur du raisonnement inductif.*

Et d'abord, *quelques précisions.*

L'argument de récurrence n'est pas une induction expérimentale. Il appartient aux mathématiques, il est donc à priori.

La saisie des premiers principes n'est pas non plus un raisonnement inductif, mais bien une intuition. Sans doute, je réfléchis sur une opération concrète de ma faculté de connaissance et j'en tire des principes universels, mais il m'a suffi pour cela d'une réflexion intuitive par laquelle je discernais dans l'opération concrète le nécessaire du contingent. Ceci est vrai des nécessités de l'intelligence. C'est vrai aussi pour d'autres facultés. Par exemple : sans devoir faire un raisonnement inductif, je sais que je ne verrai jamais la différence entre le timbre du violon et celui de la flûte, que je n'entendrai jamais la différence entre le rouge et le vert. Par contre, lorsqu'un objet coloré me sera présenté, je pourrai en voir la couleur.

Autre cas : soit le cube ABCD A'B'C'D'. Par le milieu de AB, le milieu de BC et le milieu de CC', je fais passer un plan. Quelle est la forme de la section déterminée par ce plan dans le cube? Il suffit de faire une seule fois l'expérience pour savoir que désormais dans tous les cubes une section définie de la même manière donnera le même résultat. Et pourtant, malgré l'intervention de l'expérience, ce n'était pas un raisonnement déductif. En réalité, je suis sûr de l'universalité du résultat parce que, je le sais, les seuls éléments *géométriques* du cube et du plan intervenaient dans le résultat de l'expérience. En d'autres termes, je sais qu'on pourrait démontrer géométriquement la proposition que j'ai obtenue à la suite de mon expérience unique. Ainsi, ce cas est bien différent de celui de l'induction universalisante, car en science expérimentale la loi obtenue par induction n'est nullement démontrable par un à priori mathématique ou autre.

Il y a enfin l'induction que nous pourrions appeler « prélogique ». L'acquisition d'une habitude soit d'ordre pratique soit d'ordre cognitif peut avoir lieu chez l'enfant ou même chez l'animal sans l'intervention du moindre raisonnement. Plus tard, dans certaines circonstances concrètes, l'habitude en question va s'exercer soit par une réaction pratique soit par une appréciation cognitive. En tout cela, il n'y a eu aucun raisonnement. Mais l'acquisition de l'habitude était le correspondant animal de l'induction rationnelle ; et l'exercice de cette même habitude dans les circonstances concrètes était le correspondant animal de la déduction rationnelle. Il se peut d'ailleurs que certaines habitudes n'aient pas été progressivement acquises par tel individu mais transmises grâce à l'hé-

rédité, ou même nécessaires à la nature humaine telle qu'elle est depuis un certain nombre de millénaires.

Ceci dit, passons à la *justification critique* du raisonnement inductif.

Une première justification considère les *moyens d'action.*

Il s'agit de moyens employés consciemment comme tels. Pour enfoncer un clou, je ne prendrai pas un rasoir; pour me raser, je ne prendrai pas un marteau. Dans pareils cas, j'ai dû prévoir ce qui résulterait de l'emploi de tel ou tel moyen. Mais comment prévoir? Je n'ai pas l'expérience de l'avenir, de ce qui n'a pas encore lieu. D'autre part, de l'expérience passée, je ne puis rien *déduire* valablement concernant l'avenir; car, selon les règles de la déduction, si toutes les prémisses sont au passé, la conclusion sera elle aussi au passé. Il me faut donc, entre l'expérience passée et la prévision du résultat futur, un intermédiaire, une proposition qui sera valable pour l'avenir, parce qu'elle est universelle et nécessaire. Cette proposition universelle et nécessaire a dû être obtenue à partir des expériences passées. En d'autres termes, il a fallu faire un raisonnement inductif. Le raisonnement inductif est donc nécessaire à l'emploi conscient de moyens d'action. (Si l'emploi du moyen n'était pas conscient, nous retrouverions le cas de l'induction « prélogique »).

Il ne faut pas minimiser la valeur de cet argument pragmatique. L'action consciente est nécessaire à l'homme adulte. Ceci, je le sais sans doute par induction; mais peu importe la façon dont je le sais; du moment que cette nécessité est réelle, il faudra bien que l'adulte, par le fait qu'il emploie consciemment un moyen, admette implicitement la valeur du raisonnement inductif.

Celui qui n'admettrait pas la valeur de la justification pragmatique qui précède devrait logiquement s'abstenir de tout emploi conscient de moyens d'action. Il sera intéressant de voir si quelqu'un s'y résigne.

Le terrain est ainsi préparé pour un argument d'ordre spéculatif. L'action qui va intervenir sera précisément *la discussion.* En d'autres termes, nous allons faire une *rétorsion dans le dialogue.*

Considérons ce que doit faire l'objectant extérieur. Nous pourrions aussi bien considérer ce que je devrais faire pour me montrer conciliant au maximum, c'est-à-dire pour lui exprimer mon accord avec lui.

Dans cette conversation, celui qui parle doit produire des mouvements musculaires de la langue et de la gorge, et ces mouvements doivent être tels que l'on puisse prévoir avec une probabilité suffisante une émission de sons grâce auxquels l'objection sera exprimée (ou bien sera exprimée la concession que, si je suis conciliant, je vais faire). Mais si l'induction n'est pas légitime, en d'autres termes, *s'il n'y a pas de lois physiques décelables,* la probabilité pour que cet ensemble de sons soit produit est pratiquement nulle.

Par exemple, pour l'objection orale la plus brève en langue fran-

çaise (« il n'y a pas de lois physiques », soit 17 sons), la probabilité d'obtenir les sons voulus serait égale (si nous admettons que la langue française ne comporte que 33 sons différents) à $1 : 33^{17}$, donc 1 : 60 millions de milliards de milliards. Bien entendu, si le discours de l'objectant s'allonge, le dénominateur de cette fraction s'accroît dans des proportions hyperastronomiques.

Et donc, l'objectant par le fait même qu'il exprime ou qu'il écrit son objection dans le but de la faire connaître, étant donné qu'il concède par le fait même qu'il a une probabilité appréciable d'obtenir les sons qu'il désire obtenir, admet virtuellement la thèse de l'existence de lois physiques.

Un troisième argument est tiré de la *critique de la raison spéculative*.

Nous le savons (page 729), celui qui concède une proposition universelle concède par le fait même l'applicabilité syllogistique de cette proposition à des cas concrets. Parallèlement, examinons ce que peut bien concéder celui qui admet l'antécédent d'une induction.

Nous pourrions considérer le cas où cet antécédent ne contient qu'une seule expérience. Pour faire court, nous ne considérerons que l'autre cas : il y a plusieurs expériences, au moins deux, à l'origine d'un certain raisonnement inductif.

Ces expériences distinctes ont entre elles une certaine similitude, car à cause d'une certaine *constance* expérimentale l'induction a en vue d'aboutir à une conclusion universelle. Par manière d'exemple, supposons que la ressemblance constatée porte sur la couleur blanche : « ceci est blanc, et cela est blanc aussi ». Je dis que ces deux assertions posent virtuellement la valeur du raisonnement inductif.

Dans la première expérience, en affirmant la légitimité de mon jugement, j'admets qu'il y a deux faits. Il y a un fait externe, à savoir que tel objet possède, pour l'instant du moins, une certaine détermination réelle; et il y a un fait interne, à savoir que dans ma conscience se trouve maintenant la détermination de la blancheur. En outre, j'affirme que le lien entre la détermination intérieure et la détermination extérieure est posé légitimement, donc non arbitrairement, donc nécessairement. Et ce lien de nécessité n'est pas une dépendance de l'objet par rapport à mon acte de connaissance, mais une dépendance de mon acte de connaissance par rapport à l'objet. Il ne faut pas dire « parce que je juge ainsi, la chose est ainsi »; il faut dire « j'affirme ainsi parce que la chose est ainsi ». Ce lien de dépendance nécessaire est affirmé intuitivement. Si vous objectez contre l'authenticité de cette intuition, vous la concédez dans l'acte même de votre discours, car vous voulez, vous, me forcer soit à bien entendre les sons que vous produisez, soit à bien voir les lettres que vous écrivez.

Dans la seconde expérience, je pose également un second fait extérieur, un second fait intérieur et la nécessité du lien par lequel le fait intérieur dépend du fait extérieur.

Enfin, j'affirme qu'il y a une ressemblance entre les deux expériences car je dis : « le second objet est blanc *aussi* ». De la sorte, j'affirme la ressemblance entre les deux faits intérieurs, la ressemblance entre les deux faits extérieurs et enfin j'affirme que le lien entre la ressemblance intérieure et la ressemblance extérieure est posé légitimement, donc non arbitrairement, donc nécessairement. Et ce lien nécessaire est une dépendance de la ressemblance intérieure par rapport à la ressemblance extérieure, par rapport à la ressemblance entre les deux objets.

Donc dans la seconde expérience, la détermination du fait intérieur, la conscience de la blancheur comme telle, se trouve en moi non pas à cause des éléments qui seraient uniquement dans le second fait extérieur, par exemple à cause de l'individualité de ce second fait extérieur, mais à cause de la détermination par laquelle le second fait extérieur est semblable au premier.

Mais *s'il n'y avait pas de lois physiques,* une ressemblance entre deux faits, ici les deux faits extérieurs, ne produirait pas *nécessairement* une ressemblance entre deux autres faits, ici les deux faits intérieurs. *Il y a donc des lois physiques,* ce qu'il fallait démontrer.

Si nous n'avions considéré qu'une seule expérience, un seul fait extérieur, un seul fait intérieur, un seul lien de dépendance nécessaire, nous devrions, pour achever notre démonstration, tenir compte en outre de ceci : le fait extérieur produit en moi une certaine impression, une certaine ressemblance avec ce qu'il est en lui-même. La détermination « blancheur » n'est donc pas due à l'individualité du fait extérieur mais à cette détermination objective qui est précisément affirmée par mon jugement : « ceci est blanc ».

Un autre argument utilise *le calcul des probabilités.* On suppose qu'il n'y ait aucune loi physique. Dans ces conditions, on calcule l'improbabilité avec laquelle pourrait se présenter telle constance dans une série d'expériences. On en conclut que cette improbabilité mesure exactement l'improbabilité de la thèse selon laquelle il n'y aurait pas de loi physique.

Nous ne discuterons pas cet argument. Quelles que soient ses faiblesses, il présente un avantage : il permet d'énoncer des « règles de l'induction » ; ce sont les règles qu'il faut observer pour appliquer correctement le calcul des probabilités.

Notre argument pragmatique, lui aussi, mais dans un autre contexte, conduisait à des conclusions inductives simplement probables. Car l'action peut se contenter, se contente presque toujours de prévisions probables.

Mais c'est déjà un mérite de justifier un passage à un statut logique supérieur. Or le statut logique d'une thèse catégoriquement posée comme probable est supérieur à celui d'une pure hypothèse.

De plus, il ne faut pas minimiser le degré de probabilité accessible par ce genre d'induction.

Pour exprimer une conviction profonde, on dira spontanément : « Je donnerais ma tête à couper ». Or, un citadin qui prend l'air en rue un dimanche après-midi, ... un voyageur qui utilise tel moyen de transport,... bref, un peu tout le monde... risque sa vie en fonction de certaines probabilités. Les lois physiques sont, d'ordinaire, attestées selon une probabilité bien supérieure à celles-là. Leur improbabilité diffère de zéro par une valeur tellement infime qu'elle ne dit absolument rien à l'imagination humaine.

Bien entendu, cette remarque sur les probabilités ne signifie pas que nous renonçons, dans le raisonnement inductif, à connaître jamais une loi avec certitude.

Une autre remarque : aucun de nos arguments ne suppose un déterminisme strictement universel. Il se pourrait que certains genres d'événements ne présentent pas le type de constance requis pour l'application correcte du raisonnement inductif.

3. *Les théories.*

L'induction se basait sur des expériences semblables entre elles, et en tant que semblables. Au contraire, les grandes théories unifient des faits variés, des lois fort différentes.

Elles unifient par leur valeur d'explication. De telle hypothèse, on peut déduire, selon des circonstances variées, des lois variées. Plus l'hypothèse est synthétisante, meilleure elle est. A ce point de vue, la fécondité d'une hypothèse, le fait qu'elle conduise à imaginer un nouveau type d'expérience et que, malgré cette nouveauté, les prévisions se réalisent, va recommander spécialement la théorie à notre adhésion catégorique.

Ceci posé, plusieurs justifications critiques sont possibles.

La prévisibilité suggère un rapprochement avec l'argument pragmatique en faveur de l'induction.

La variété synthétisée suggère un rapprochement avec l'argument basé sur le calcul des probabilités.

Une autre justification, plus précise, pourrait invoquer le principe d'induction, désormais établi. L'utilisation des théories a souvent réussi dans le passé. Et même, certaines théories ont pu faire après coup l'objet d'une expérience directe (ou d'une induction valable) ; dans ces cas, la théorie passait du statut hypothétique au statut catégorique, indépendamment de la justification critique que nous cherchons dans ce paragraphe 3. Dans ces conditions, une nouvelle induction pourrait se construire ; sa conclusion serait universelle, au moins dans les limites où le montrerait cette nouvelle induction : « De soi, la méthode des hypothèses synthétisantes, moyennant la prudence né-

cessaire, conduit à des thèses catégoriques légitimes ». En d'autres termes, la valeur de cette méthode serait justifiée inductivement comme est justifiée inductivement la valeur ou l'efficacité de tel instrument ou de telle machine : « De soi, la méthode des hypothèses synthétisantes est un instrument efficace dans la recherche de la vérité scientifique ».

Enfin, une justification critique reste possible par une rétorsion dans le dialogue. Cette fois, il ne s'agit plus d'assertions portant sur les sons des voyelles et des consonnes, ou sur le dessin des lettres écrites. Il s'agit du rapport entre les signes sensibles et l'intention de l'orateur ou de l'écrivain. Comme nous le verrons dans notre dernière partie, cette intention est découverte par la méthode de l'hypothèse synthétisante. Or l'objectant, dans son discours, admet implicitement que son auditeur retrouve valablement son intention de poser telle ou telle objection. Celui qui objecte contre la valeur des théories admet donc implicitement que la méthode des théories explicatives est légitime.

V. L'INTERPRÉTATION MÉTAPHYSIQUE DU SENSIBLE

Nous l'avons vu dans nos chapitres III et IV, une méthode réflexive inspirée par la métaphysique rend service à la science : elle fournit une justification critique des fondements.

Reste à voir les services rendus par la science à la métaphysique.

1. *Quelle est la première thèse?*

Il s'agit de saisir, sous les phénomènes sensibles, les déterminations métaphysiques qu'ils signifient.

La déduction ne suffit pas : les données sensibles et les conclusions scientifiques sont hétérogènes aux thèses métaphysiques.

La méthode expérimentale, elle, va peut-être réussir, mais à une condition. Les inductions et théories doivent partir d'expériences *sui generis*. Chaque expérience devra découvrir une coïncidence, non pas entre deux événements strictement phénoménaux, mais entre un événement phénoménal ou sensible et un événement d'ordre métaphysique.

Mais celui-ci ne peut faire pour moi l'objet d'une *expérience* que s'il m'est *intérieur*. Sauf miracle, mon intuition intellectuelle est *réflexive*, elle porte sur mes propres opérations cognitives ou appétitives. Sauf miracle, sauf assimilation à une intuition angélique, je ne suis pas dans « l'intérieur » d'un autre être, pas même dans la conscience de mes frères humains.

C'est donc en moi que je vais découvrir les coïncidences susdites. Je pourrai alors raisonner inductivement ou poser des théories. Ensuite, des déductions me feront connaître l'intérieur d'autres êtres.

Et lesquels en premier lieu?

Ceux chez qui se retrouvent des événements métaphysiques aussi semblables que possible à mes propres opérations, donc chez les hommes. Pour prendre le terme devenu habituel, notre première thèse sera celle de l'*intersubjectivité*.

D'autres thèses suivront concernant les hommes.

Ensuite, on cherchera les critères sensibles correspondant aux définitions métaphysiques de l'animal, du végétal, du minéral. Les preuves seront de plus en plus difficiles.

Sur ces thèses se grefferont les questions concernant la substance, l'individualité, l'espèce, la causalité efficiente, la finalité, etc.

Nous abandonnons ainsi l'ordre habituel, qui est ascendant. Par exemple, la question de la vie végétative est trop difficile pour être résolue avant celle de l'intersubjectivité.

2. *Preuves de l'intersubjectivité.*

Quels critères sensibles permettent de discerner l'animal raisonnable?

On peut concevoir en premier lieu une *interprétation à peu près immédiate*. Cette immédiation peut se concevoir de deux manières. Ou bien il y a un syllogisme formel, généralement implicite; la majeure énonce, comme principe général, que telle espèce de complexe sensible est critère d'humanité au sens métaphysique; la mineure reconnaît que tel objet concret réalise ce complexe sensible; la conclusion affirme que cet objet est un homme au sens métaphysique. Ou bien, au lieu de ces trois jugements, il n'y en a qu'un; mais il synthétise, sans les confondre, les termes du syllogisme susdit : c'est ce que M. le chanoine F. Grégoire appelle une « intuition par signe ». Ici, nous ne choisirons pas entre les deux manières; mais nos formules seront inspirées par la première.

On peut s'y prendre comme ceci. Les bêtes de même espèce se reconnaissent entre elles, et sans raisonnement (mais moyennant l'exercice de dispositions nerveuses innées : cet exercice, nous le savons, a une certaine analogie avec le raisonnement humain). Bien entendu, elles ne font pas d'interprétation métaphysique. Disons qu'elles reconnaissent, sans raisonnement, des « congénères phénoménaux ».

L'homme, étant un animal, est capable de reconnaître sans raisonnement ses congénères phénoménaux.

Or, on peut poser en principe que des congénères phénoménaux sont aussi des congénères métaphysiques : ceci est une expression, peu précise évidemment, de l'objectivité des connaissances sensibles. Cette objectivité, nous l'avons dit dans notre chapitre IV, est immédiatement évidente.

Conclusion du syllogisme (ou achèvement de l'intuition par signe) :

« ceci est un homme au sens métaphysique, un animal capable d'affirmer une objectivité, de poser un être en tant qu'être ».

Un processus apparenté à celui-là serait fondé sur l'instinct d'imitation. Puisque des bêtes ont cet instinct, l'homme peut l'avoir. Soit donc un homme qui imite une expression phénoménale d'un autre homme : sourire, contraction violente, etc.

Or, en de nombreuses occasions antérieures, ce même sujet a eu des expériences psychologiques accompagnées de transformations extérieurement observables : agrément et sourire, colère et contraction violente, etc. Une association existe ainsi entre les expériences psychologiques et la transformation extérieure.

Dès lors, quand le sujet imite une transformation extérieure d'un autre homme, l'association va lui rappeler l'expérience psychologique correspondante. Et spontanément, le sujet attribuera la même psychologie à son vis-à-vis. S'il faut monnayer ce « spontanément », nous le ferons plus loin dans un cas plus facilement analysable.

Parmi les expériences psychologiques de l'homme, du moins à partir d'un certain âge, disons trois ans, se trouvera la réflexion. Le sujet sait qu'il sait, il a conscience de son pouvoir d'assertion. Le sujet pourra finalement attribuer ceci à son vis-à-vis, ce qui est le reconnaître comme homme au sens métaphysique.

Un argument analysable est celui qui concerne *le langage*. Et sans aucun doute, le langage est un critère excellent. Il serait intéressant de montrer les étapes par lesquelles l'enfant arrive à une véritable conversation, à une communication consciente et intentionnelle de ses connaissances à un être compréhensif. On rencontrerait successivement divers stades : réactions purement spontanées, réactions par habitudes acquises, moyens d'action non connus formellement comme tels, syllabes articulées (dont la signification reste inconsciente) employées comme moyens d'actions, premier éveil de la réflexion, saisie progressive d'un rapport entre l'assertion (réflexivement saisie comme telle) et les syllabes articulées prononcées par l'enfant lui-même, interprétation des syllabes prononcées par autrui comme correspondant à des assertions, etc. Bien entendu, ce processus compliqué se produit à un âge trop tendre pour laisser une trace dans le souvenir de l'adulte.

Prenons enfin un argument dont la structure logique apparaisse plus facilement : il s'agit encore du *langage*, soit parlé, soit écrit, *interprété* comme expression d'assertions humaines, *avec examen critique* de cette interprétation. Pour fixer les idées, choisissons un écrit.

Cet ensemble de dessins noirs sur fond blanc, dont je ne suis pas l'auteur, mais que j'aurais voulu utiliser si j'avais voulu exprimer telle ou telle pensée, d'où vient-il?

Et d'abord, est-il là par hasard ou, pour faire image, puis-je l'attribuer à des singes dactylographes mus par le seul instinct d'imitation mais dénués de toute intention littéraire? Un calcul rapide montrerait qu'une telle hypothèse est d'une improbabilité exprimable uniquement par des nombres hyperastronomiques.

Improbabilité n'est pas impossibilité stricte? Ici, selon un argument de Borel, il y a impossibilité. En effet, la loi des grands nombres ne peut jouer dans notre cas. Le nombre total des événements élémentaires réalisés dans notre univers matériel depuis le début de l'expansion cosmique, si astronomique qu'il soit, est loin d'être un « grand nombre » au sens de notre problème : il est infime si on le compare au nombre calculé plus haut.

Le hasard est donc exclu. Cela signifie qu'il faut « expliquer » l'arrangement de lettres que comporte un livre imprimé ou l'arrangement de sons que comporte un discours.

Où trouver l'explication? La réflexion que je puis faire sur mes propres intentions montre que mon intention d'exprimer ma pensée est bien une « explication » des arrangements que je produis quand je parle ou que j'écris.

C'est pourquoi je déclare que ce livre qui est devant moi est l'expression d'une intention, non pas la mienne puisque je n'en suis pas l'auteur, mais celle d'un autre homme.

On reconnaît aisément la parenté qui existe entre ce type de raisonnement et celui qu'emploie le physicien pour poser catégoriquement, soit comme probable soit comme certaine, une théorie qui auparavant n'avait que la valeur d'une hypothèse explicative ou synthétisante. C'est précisément parce qu'elle est « explicative » que l'hypothèse est érigée en thèse.

Cette démarche spontanée de notre connaissance, qu'elle soit scientifique ou métaphysique, peut être justifiée critiquement à l'égard d'un objectant hypercritique. Nous l'avons déjà signalé à la fin du chapitre IV. Celui qui nierait la valeur du raisonnement en question poserait son objection sous forme de discours ou d'écrit; ou bien, ce qui revient au même, il la poserait sous forme de dénégation opposée à mon discours ou à mon écrit. Par le fait même, il concéderait qu'à travers les sons ou les imprimés, on saisit valablement une intention humaine, ici son intention d'objecter. Il concéderait du même coup la valeur du type de raisonnement que nous avons décrit.

3. *Hiérarchie des êtres corporels.*

En ce qui concerne les personnes humaines, un critère ultérieur peut être découvert.

Une induction permet d'établir une convertibilité entre « choses capables de conversation » et la définition biologique (anatomique et

physiologique) de l'homme. Les individus reconnus grâce au raisonnement du paragraphe précédent sont assez nombreux et assez variés pour fournir une base expérimentale à cette nouvelle induction.

En ce qui concerne les êtres inférieurs à l'homme, une nouvelle série d'inductions et de déductions sera nécessaire.

Prenons le cas le plus facile. Celui des animaux sans raison. Disons tout de suite que la partie négative de la thèse, l'absence de raison, se prouve plus difficilement que la partie positive. Bornons-nous à celle-ci.

La méthode réflexive permet de mettre en rapports les impressions sensorielles (couleurs, sons, chaleur,...) et certaines parties du corps (humain) observé scientifiquement. La collaboration des savants facilitera l'induction, qui aboutit à conclure : « l'œil est l'organe de la vision des couleurs ; l'oreille, au sens large, est l'organe de l'audition, etc. ». On peut aussi faire des observations sur le comportement de l'homme (en tant que ce comportement est en liaison avec l'exercice par ce même homme d'une connaissance sensitive). Des inductions permettent ainsi de poser des critères phénoménaux de la vie sensitive.

Ensuite, et par ailleurs, on reconnaîtra chez les « choses » dont s'occupe la zoologie, la présence de ces critères phénoménaux.

Quiconque admet qu'une « bête » souffre réellement, a dû procéder de la sorte, par inductions suivies de déductions.

Le cas de la vie végétative est plus difficile. Nous l'omettrons ici.

A chaque étape de ces démonstrations se posera la question des frontières. On hésitera pour déterminer où se termine l'humanité et où commence l'animalité sans raison, où se trouve la limite entre les êtres sensibles et les plantes, etc. Mais que le tracé d'une frontière soit vague n'empêche pas la certitude sur les points importants : nous pouvons discerner des êtres qui appartiennent à tel ou tel degré de la hiérarchie.

4. *Individualité, causalité efficiente, finalité.*

Au sens métaphysique, « *individualité* » désigne en premier lieu l'expérience du *moi* humain, en tant qu'il s'oppose à l'espèce humaine. Et en toute discussion, l'objectant oppose son *moi* à celui du défendant : « *Je* ne suis pas d'accord avec *vous* ». En tout exposé, l'auteur distingue son *moi* de celui des auditeurs ou des lecteurs : « *Je* dis que ceci est vrai et *je* vais *vous* le prouver ».

L'individualité métaphysique ainsi reconnue au niveau humain, le passage aux individualités infrahumaines se fera par notre méthode inductive. En fin de compte, le discernement de l'individualité devra se faire par un critère phénoménal comportant une structure spatiale et qualitative suffisamment stable.

C'est pourquoi il n'y aura pas d'individualité discernable à l'échelle microphysique. Même à une échelle plus grande, lorsqu'il s'agit des minéraux, la question de l'individualité sera difficile à résoudre.

Omettons ici la question de la substance et celle de l'espèce métaphysique.

La *dépendance métaphysique,* et corrélativement la *causalité métaphysique,* se découvre par réflexion. Dans le cas du raisonnement humain, l'opération qui consiste à admettre une conclusion dépend réellement de l'opération réelle qui consiste à poser le point de départ. Cette dépendance est précisément ce qui rend légitime l'adhésion à la conclusion.

Mais dans l'adhésion à une expérience sensible, ce qui rend l'adhésion légitime, c'est une dépendance à l'égard de l'objet externe. Je sais sans raisonner que je suis forcé de dire « ceci est blanc », et c'est « ceci » qui me force à le dire : autrement mon affirmation serait douteuse, illégitime. Et si vous le niez, vous le concédez par le fait même ; car *vous* prenez l'initiative, et je dépends de vous lorsqu'il s'agit d'entendre vos paroles ou de lire votre écrit.

J'attribue ainsi à l'objet extérieur une certaine propriété, *que je ne connais pas en elle-même.* Cette propriété peut être *très différente* de la « causalité » découverte dans le premier cas. Mais je sais ceci : cette propriété de l'objet blanc joue, à l'égard de mon adhésion « blancheur », *le même rôle* que mon adhésion « point de départ » à l'égard de mon adhésion « conclusion ». Dans les deux cas mon adhésion finale en devient légitime, non arbitraire. Pour exprimer cette similitude de relations, convenons d'employer pour le cas « blancheur », le même mot que pour l'autre cas : l'objet extérieur « *agit* » sur mon adhésion, « *cause* » mon adhésion. Il est donc bien entendu qu'il s'agit d'une analogie (nous avons dit « le même rôle ») sans anthropomorphisme (nous avons dit « très différente »).

Par ailleurs, un observateur extérieur peut voir sensiblement et ce qui se passe dans un objet et ce qui se passe dans l'organe d'un homme qui perçoit sensiblement cet objet. Un tel examen montre qu'il y a une succession irréversée jointe à une certaine assimilation : l'organe devient plus ou moins semblable à l'objet. Cette expérience, renouvelée dans des circonstances suffisamment variées, permettra de faire une induction philosophique : la « succession irréversible avec assimilation » est le critère phénoménal de la « causalité métaphysique ».

Un procédé analogue, basé d'abord sur l'expérience de l'expression de nos intentions internes, permettra de découvrir le critère phénoménal de la *finalité métaphysique.* Ce sera une « synthèse d'éléments variés, mais telle qu'elle soit physiquement improbable ». Ce critère est utilisé par exemple en paléontologie pour discerner dans certains cas si une intention s'est exercée.

D'autres questions se posent.

Un éducateur ou un juge doit pouvoir discerner si telle action d'un enfant ou d'un homme a été vraiment libre. Il faudra donc déterminer des critères sensibles de la conscience morale.

L'interprétation métaphysique du donné phénoménal fournit aussi le fait que la vie humaine commence dans le temps. D'autre part le métaphysicien prouve la spiritualité de l'âme. La question se posera donc pour le philosophe : Quelle est l'origine de l'âme humaine?

Si la théorie du commencement chronologique de l'univers matériel se confirmait, le philosophe devrait également poser la question de la cause de l'univers. Il est vrai que le philosophe doit de toute façon se poser cette question.

En résumé :

L'hétérogénéité des points de vue impose l'obligation d'une humilité sincère et au métaphysicien et à l'homme de science. Aucun des deux ne peut s'ingérer dans le domaine de l'autre.

Mais l'unité de l'être, ou corrélativement l'unité de la vérité, impose également une collaboration. Le métaphysicien pourra par sa méthode justifier critiquement les fondements des recherches scientifiques. Et le savant pourra fournir au métaphysicien des données précieuses; la métaphysique et la morale s'enrichiront par l'interprétation métaphysique des critères phénoménaux.

Eegenhoven-Louvain G. Isaye, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Le Saint-Siège et les problèmes sociaux. — (Alloc. du 14 mai 1961. — *L'Oss. Rom.*, 15-16 mai 1961 ; *La Doc. cath.*, 1961, col. 689-697).

Le 70e anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum* (15 mai 1891) a été marqué par une rencontre internationale à Rome de travailleurs chrétiens. Cette rencontre fut organisée par la F.I.M.O.C. (Fédération internationale des Mouvements Ouvriers Chrétiens) et le groupement des « Conversations internationales d'Action catholique en milieu ouvrier adulte ».

Le dimanche 14 mai, un cortège de 100.000 travailleurs (80.000 italiens, 20.000 de 60 autres pays) défila du Colisée à la place Saint-Pierre. Le Souverain Pontife, entouré de dix-huit cardinaux, quatre-vingts évêques et des dirigeants des grands mouvements ouvriers chrétiens, accueillit l'hommage et les dons des travailleurs et leur adressa une allocution, rappelant l'action des Papes en matière sociale, depuis Léon XIII, et annonçant la prochaine publication d'une nouvelle encyclique sur le sujet.

Rerum Novarum.

« Le Pape Léon XIII, l'admirable Pontife, avait voulu tirer des trésors de l'enseignement séculaire de l'Eglise la doctrine juste et sainte, la vérité qui éclaire, afin d'organiser l'ordre social selon les besoins de son temps.

Cette lettre encyclique *Rerum Novarum*, en prenant position avec grand courage, autant qu'avec clarté et décision, sur tout ce qui concerne les divers rapports des paysans et des ouvriers, des prolétaires, avec les propriétaires et les patrons, montrait combien il était indispensable de revenir à la justice et à l'équité pour le bénéfice et l'avantage des uns et des autres, en rappelant la nécessité tant de l'intervention de l'Etat que de l'action honnête et loyale des intéressés, ouvriers et employeurs.

Rerum Novarum fut donc en cet ordre un premier et solennel rappel de principes qui toucha un peu tout le monde et qui, tout en limitant sa portée à la question ouvrière dans le cadre des rapports susdits, eut le mérite de découvrir un horizon d'autant plus lumineux qu'il tirait sa lumière et son rayonnement de la très pure doctrine de la Sainte Eglise catholique et de ses sources intarissables, qui sont l'Ancien et le Nouveau Testament. »

Quadragesimo Anno et Pie XII.

Les années qui suivirent la publication de l'encyclique et notamment les situations complexes et difficiles créées par la première guerre mondiale amenèrent « le grand et lumineux esprit, le cœur très ferme de Pie XI à reprendre le dialogue du Siège apostolique avec le monde du travail, en faisant mieux connaître la doctrine sociale de l'Eglise sur les nouvelles conditions nées des conquêtes elles-mêmes de l'esprit humain, du progrès des techniques nouvelles bouleversant les formes traditionnelles devenues onéreuses pour les masses laborieuses des

champs et des ateliers. » Dans *Quadragesimo Anno*, « avec l'étude et la solution des nouveaux problèmes majeurs du secteur industriel, l'horizon de la question sociale s'élargissait et devenait lumineux. Ce fut le résultat de la précision et du relief plus vif qui était donné au travail, à la propriété, au salaire, devant les exigences du bien commun et donc sous l'aspect social. Au sommet, il y avait toujours le principe suprême selon lequel se règle tout rapport : à savoir, non pas la libre concurrence effrénée ni la toute-puissance économique, forces aveugles toutes les deux; mais les armes éternelles et sacrées de la justice et de la charité.

Les exigences de la justice ne peuvent être vraiment satisfaites si la société ne réorganise pas ses structures en reconstituant des corps intermédiaires à finalités économiques et sociales.

Quadragesimo Anno faisait apparaître une conséquence puissante et importante, savoir : le recherche patiente et incessante de la collaboration entre les nations grandes et petites. »

« Pie XII, lui aussi, se plaçant dans le sillon de *Quadragesimo Anno*, éclaira de son haut enseignement les divers secteurs de la sociologie dont il eut à s'occuper, en fonction de la structure interne des diverses communautés politiques, ainsi que de leurs rapports entre elles sur le plan mondial.

Souvent ses paroles ou ses écrits ont été un enseignement occasionnel, caractérisé par l'ampleur des horizons considérés et découverts. »

La prochaine encyclique sociale.

Depuis trente ans, de nouveaux problèmes ont surgi. L'Eglise se doit de transmettre au monde actuel le message d'une doctrine sociale qui l'éclaire et le sauve. S.S. Jean XXIII avait espéré offrir aux travailleurs au jour même anniversaire de *Rerum Novarum* une nouvelle encyclique [1]. Terminée dans sa rédaction latine, elle n'a pas encore pu être traduite dans les diverses langues, de manière à être publiée partout simultanément. Mais le Pape est heureux de faire connaître déjà les grandes lignes de ce document qui se divise en quatre parties :

1°) La synthèse des enseignements de Léon XIII, Pie XI, Pie XII.

2°) La présentation des problèmes qui depuis soixante-dix ans n'ont pas cessé de peser sur la situation sociale, à cause de l'évolution du monde et qui appellent des mises au point de la doctrine proposée par les derniers Pontifes. S.S. Jean XXIII indique ces problèmes : « ils concernent les rapports entre l'initiative privée et l'intervention des pouvoirs publics dans le domaine économique; puis, la constante multiplication des formes d'association dans les diverses manifestations de la vie; la rémunération du travail; les exigences de la justice à l'égard des structures de production; et la très grave question de la propriété privée. »

3°) Les problèmes traités dans la troisième partie de l'encyclique sont les plus évidents et les plus urgents de l'heure présente. Ils donneront au nouveau document pontifical son aspect caractéristique.

C'est d'abord le problème de l'agriculture. Celle-ci a connu pendant des millé-

1. Le 29 décembre 1960, recevant le Corps diplomatique accrédité auprès du Saint-Siège, S.S. Jean XXIII avait annoncé, comme un des points de son programme pour 1961, la publication d'une encyclique commémorative de *Rerum Novarum*. « Nous promulguerons pour célébrer dignement la grande encyclique du Pape Léon XIII, un document qui confirmera, par l'adjonction de Notre voix à celles de Nos grands Prédécesseurs, les sollicitudes constantes de l'Eglise, tournées maintenant non plus seulement vers tel ou tel point de l'ordre social à établir, mais vers tout son ensemble, comme paraît l'exiger le temps dans lequel nous vivons. » (*A.A.S.*, 1961, 42).

naires une histoire féconde et merveilleuse. Elle passe par une crise très dangereuse qu'il faut travailler à résoudre [2].

« Un autre problème de proportions mondiales... c'est l'état d'indigence, de misère et de famine dans lequel se débattent des millions et des millions d'êtres humains. D'où le malaise, qui parfois est une réalité cruelle, des rapports entre communautés politiques économiquement développées et celles qui sont sous-développées. »

Devant un tel problème, que l'histoire a pu croire insoluble à cause du retard des systèmes économiques des régions les plus déshéritées, il faut réaffirmer le principe de la solidarité de tous les humains, le devoir pour les collectivités et les individus d'aider de leur superflu ceux qui sont dans la pénurie. Mais une aide occasionnelle n'élimine pas les racines du mal. « C'est pourquoi une œuvre de collaboration s'impose sur le plan mondial, œuvre désintéressée, multiforme, directe, pour mettre à la disposition des pays économiquement sous-développés de grands capitaux et d'intelligentes compétences techniques, capables de favoriser et de promouvoir en même temps le développement économique et le progrès social, en veillant avec une saine et bienfaisante prudence à intéresser les premiers et principaux protagonistes du travail humain à la réalisation de leur propre élévation individuelle, familiale et sociale. »

A la base de cette œuvre immense et à la fois urgente pour la paix du monde, il faut mettre la reconnaissance d'un ordre moral, fondé sur Dieu, qui est le distributeur du bien-être et de la richesse, le tuteur de la justice. « C'est là le motif fondamental de l'intervention de la religion et de la Sainte Eglise également dans le domaine économique et social. Toujours le Décalogue, chers fils, toujours l'Evangile. C'est de Jésus béni, « voie, vérité, lumière du monde », thaumaturge au service des nécessités et infirmités humaines, martyr divin pour l'expiation humaine, et roi victorieux et triomphant des siècles et des peuples, que l'effort de recherche de la justice s'inspire et tire sa force. La défense et l'élévation des faibles et des indigents font découvrir les merveilles de la charité, ces merveilles qui assurent le salut et la résurrection des hommes et des communautés ethniques, la transformation des zones arriérées et des secteurs sous-développés.

C'est la grande responsabilité qui s'impose à tous, absolument tous, et à laquelle personne ne peut se soustraire. Le jugement final de l'univers, au terme de son destin, le voici : « Venez les bénis de mon Père, retirez-vous maudits » (*Matth.*, XXV, 34, 41). Ces mots sont le résumé et la conclusion de l'histoire du monde, laquelle se consomme et se décide dans l'acceptation ou le refus des formes les plus variées de l'assistance sociale d'homme à homme, de famille à famille, de nation à nation. »

4°) La quatrième partie de l'encyclique donne une vision de cette réorganisation de la coexistence sociale à la lumière de l'enseignement de l'Eglise.

Le document s'achève par des indications qui sont de nature à rendre de plus en plus agissante en tous et en chacun la conscience de ses devoirs sociaux.

---

2. Dans l'allocution du 19 avril 1961 à la Confédération italienne des cultivateurs directs, c'est-à-dire propriétaires exploitants et fermiers, S.S. Jean XXIII avait exprimé déjà sa sollicitude pour les problèmes sociaux des agriculteurs. Reprenant le thème du Congrès : « Rendre confiance au monde paysan par une politique agricole organique et courageuse » le Pape avait exhorté ses auditeurs à la confiance en Dieu, créateur de toutes choses, à la confiance dans les forces que Dieu a données à l'homme, surtout lorsqu'elles s'unissent dans la solidarité, à la confiance dans les pouvoirs publics qui ne peuvent se désintéresser au sort d'une classe si importante de la population. Le Pape avait parlé aussi alors de la prochaine encyclique sociale (*L'Oss. Rom.*, 21 avril 1961 ; *La Doc. cath.*, 1961, col. 645-649).

Le Pape termina son allocution en contemplant à nouveau avec bonheur la diffusion toujours plus large du message de justice et de charité de l'encyclique *Rerum Novarum*.

E. B.

S. CONGREGATION DES RITES

Instruction de la S. Congrégation des Rites du 14 février 1961 sur la révision des calendriers particuliers, ainsi que des propres des offices et des messes, conformément au Code des rubriques. — (Texte latin dans *A.A.S.*, 1961, 168-180; trad. française dans *La Doc. cath.*, 1961, 651-660) [1].

« Dans le Motu proprio *Rubricarum instructum* du 25 juillet 1960, S.S. Jean XXIII avait établi au sujet de l'application du Code des rubriques que : « Tous ceux que cela regarde devront, le plus tôt possible, avoir soin de conformer les calendriers et les propres, soit diocésains, soit religieux, à l'esprit et à la lettre de la nouvelle rédaction des rubriques et du calendrier, en les faisant approuver par la Sacrée Congrégation des Rites [2] ».

« Ce sacré dicastère, par une *déclaration* qui constitue comme une première mesure d'accommodation, a déjà édicté certaines règles applicables dès 1961 [3]. Reste à publier des instructions opportunes sur la révision des calendriers propres, ainsi que des propres des offices et des messes *selon l'esprit et la lettre* des nouvelles rubriques, comme cela avait été annoncé dans ladite déclaration. »

Dans le Code des rubriques (C.R. 38-62) on pouvait déjà lire un certain nombre de règles concernant la nature et la composition des calendriers particuliers, diocésains ou religieux, ainsi que la liste des fêtes particulières propres que ces calendriers doivent comporter : fêtes propres à chaque nation ou province ecclésiastique ou civile, à chaque diocèse ou territoire ecclésiastique ayant à sa tête un Ordinaire du lieu, à chaque localité, à chaque église ou oratoire public ou semi-public, enfin à chaque ordre ou congrégation. Le Code déterminait également la classe à attribuer à chacune de ces fêtes et, pour ce qui regarde les nouvelles fêtes de saints qu'il y aurait lieu d'introduire, le jour auquel il faudrait les placer au calendrier : en principe, le jour de la mort du saint.

La déclaration relative aux calendriers particuliers, qui accompagnait le Code des rubriques, demandait de retenir provisoirement toutes les fêtes particulières inscrites aux calendriers diocésains et religieux mais de tenir compte, dès janvier 1961, des modifications apportées au calendrier de l'Eglise universelle, soit dans le Code lui-même, soit dans les *Variationes in Breviario et Missali romano* [4]. Cette même Déclaration annonçait une instruction de la Congrégation des Rites sur la réforme des calendriers particuliers.

La voici. Il appartient aux rédacteurs des calendriers et aux réviseurs des propres des offices et des messes, chargés de cette tâche par les Ordinaires et les Supérieurs majeurs, de l'étudier dans ses détails. Nous nous bornerons à en indiquer les grandes lignes.

L'Instruction vise en tout premier lieu à faire appliquer dans les calendriers

1. Voir le commentaire de C. Braga, C.M., dans les *Ephemerides Liturgicae*, 75 (1961), p. 154-173.
2. *A.A.S.*, 1960, p. 595; *La Doc. cath.*, 1960, col. 995.
3. *A.A.S.*, 1960, p. 730-731; *La Doc. cath.*, 1960, col. 1330.
4. *A.A.S.*, 1960, p. 706-721; *La Doc. cath.*, 1960, col. 1321-1330. Elles sont désignées dans cet article par le sigle : Var. B.M.

et les propres particuliers l'esprit et la lettre des nouvelles rubriques. Aussi commence-t-elle par énoncer quatre règles générales : « a) le propre du temps, qui englobe tout le mystère de la rédemption, a la prééminence sur les autres offices et messes ; b) les principales fêtes de la Sainte Vierge et des Saints pour l'Eglise universelle ont le pas sur les fêtes particulières ; c) les fêtes particulières s'ordonnent et se célèbrent selon leur importance propre ; d) on doit veiller à la simplicité et au bon ordre, et répondre aux exigences de la pastorale » (n. 1).

Suivent un certain nombre de dispositions concernant le nombre et l'extension des fêtes (chap. II), leur degré (chap. III), leur date (chap. IV), quelques fêtes en particulier, comme les fêtes des patrons, les fêtes dites de dévotion et les fêtes supprimées au calendrier universel (chap. V), les textes des offices (chap. VI), la disposition des offices et des messes (chap. VII).

Ces dispositions détaillées qui complètent et mettent en pratique le Code des rubriques, peuvent se regrouper sous trois chefs qui en feront apparaître l'originalité :

1) *Réduction numérique des fêtes particulières propres ou concédées.*

Les calendriers particuliers, surtout s'ils ont quelque ancienneté, se sont souvent gonflés au cours des siècles d'additions multiples, sans qu'on se soit toujours interrogé sur la convenance de ces fêtes. Ils offrent l'inconvénient que leurs fêtes supplantent souvent au cours de l'année les fêtes du Sanctoral de l'Eglise universelle, voire le temporal. Il convient donc de réduire le nombre de ces fêtes, et cela de trois manières : soit par suppression, soit par regroupement, soit par limitation de leur célébration à un territoire.

a) *Par suppression.* Dans les calendriers particuliers « ne doivent être admises ou conservées que les fêtes des saints et bienheureux qui ont des rapports *spéciaux* avec le diocèse ou l'institut religieux » (n. 7). « On supprimera les fêtes qui ont été introduites autrefois sous l'influence d'un pouvoir politique ou d'une dévotion particulière et qui, maintenant, ne sont d'aucune ou de minime importance pour le diocèse ou l'institut » (n. 8). Ces « rapports spéciaux » ont été définis par le Code des Rubriques (C.R. 43 d et 46 c). Ce sont les liens contractés par tels saints ou bienheureux soit avec un diocèse en raison de leur origine, d'un séjour prolongé ou de leur mort, soit avec un institut religieux par leur appartenance à cet institut en tant que membres. Il suit de là qu'on devra exclure des calendriers particuliers les fêtes de saints ou de bienheureux qui n'ont exercé dans le diocèse qu'une activité apostolique transitoire ou qui auraient été introduits dans les calendriers religieux en raison du culte qu'on leur rendait ou de l'attachement qu'ils ont manifesté pour un Ordre ou une Congrégation, sans en avoir eux-mêmes été membres.

L'Instruction établit également des règles strictes pour l'admission des fêtes patronales (n. 27-31). D'une part, pour avoir droit à la célébration liturgique particulière établie par les rubriques, tout patron doit être « dûment constitué », c'est-à-dire qu'il doit être un saint (jamais un bienheureux) formellement choisi et constitué comme patron soit par Lettres Apostoliques, s'il s'agit du patron d'un lieu, d'un diocèse, d'une région ou d'une nation, soit par décret de la S.C. des Rites, s'il s'agit du patron d'un institut religieux ou d'une province de cet institut [5] ; à moins que dans l'un et l'autre cas, il n'ait été reconnu comme tel

5. Les maisons d'un institut n'ont pas droit à un patron spécial, sinon au sens large, c'est-à-dire qu'elles ne jouissent pas des privilèges liturgiques, qui sont réservés aux patrons au sens strict. De plus, il ne suffit pas que les constitutions approuvées par le Saint-Siège établissent que tout l'institut et chaque province

et liturgiquement vénéré depuis des temps immémoriaux. D'autre part, le nombre des patrons sera limité. En principe, le patron principal sera unique, bien que, pour des raisons spéciales, on puisse lui adjoindre un patron *aeque principalis* (jamais deux), avec les mêmes droits et obligations. Les patrons secondaires ne seront pas plus de deux. S'il faut donc réduire le nombre des patrons, on ne retiendra que ceux dont le patronage repose sur un fondement réel et permanent : liens spéciaux avec le diocèse ou la région civile, appartenance à l'institut en tant que membre. Les autres patrons introduits pour des raisons contingentes (intervention en temps de calamité [6], dévotion spéciale, relation avec une puissance politique qui ne domine plus le pays [7], culte jailli de la piété des fidèles) pourront être retenus comme patrons au sens large, mais n'auront plus droit à une célébration liturgique particulière [8].

En second lieu, on supprimera les célébrations multiples d'une même fête. « Le principe général doit être que chaque saint ou mystère ne doit être célébré que par *une seule* fête. Des exceptions sont toutefois admises, comme c'est le cas dans le calendrier universel lui-même, lorsqu'il s'agit de la célébration d'un fait ou d'une relation vraiment exceptionnels, concernant ce mystère ou ce saint, ce qui peut se produire pour les fêtes de la translation, de l'invention, du patronage ou autres semblables. Ne peuvent donc avoir plusieurs fêtes que le patron principal, le titulaire et le fondateur. Cependant, ces fêtes secondaires, si elles ne sont pas supprimées, doivent être célébrées comme commémoraisons » (n. 11).

Le Code des rubriques (Var. B.M. 8, b,c,d,g,h) avait déjà supprimé du calendrier universel un certain nombre de fêtes formant « doublets » [9]. L'Instruction (n. 34) précise, pour ce qui regarde les calendriers particuliers, que « même si ces fêtes sont quelque part la fête du patron principal ou du titulaire d'une église, elles seront transférées aux fêtes principales » [10] ; « pour des raisons tout à fait spéciales elles peuvent être maintenues au jour où on les a célébrées jusqu'ici, à moins qu'il suffise d'assigner à ce jour seulement une solennité extérieure selon le C.R. 359 et 360. Dans ce cas, on demandera un Indult spécial avant d'inscrire au calendrier soit la fête, soit la solennité extérieure ». Certains calendriers particuliers comportent aussi un nombre de fêtes de dévotion qui le plus souvent sont déjà célébrées à d'autres fêtes ou temps de l'année. L'instruction (n. 32 et 33) ordonne de ne les retenir que si des raisons *vraiment spéciales* requièrent leur maintien. Elle demande la suppression de quatorze d'entre elles [11],

---

aient des patrons pour que ces patrons doivent être vénérés comme fêtes de I^re^ ou de II^e^ classe, selon les rubriques. Il faut un décret de la S.C. des Rites pour que tel saint soit inscrit à tel degré dans le calendrier liturgique propre, comme patron ; telle sera la règle à l'avenir, là où l'on ne peut invoquer une tradition immémoriale.

6. Par exemple, le patronage de saint Roch introduit en temps de peste.

7. Par exemple, un pays aujourd'hui indépendant et qui aurait gardé dans son calendrier des fêtes propres à une puissance coloniale dont il dépendait jadis.

8. Au nombre des patrons choisis par la piété des fidèles et qui n'ont pas droit à une inscription dans les calendriers particuliers et à une célébration liturgique spéciale, il faut placer aussi les « patrons moraux » donnés à un groupement. Le Code des rubriques (C.R. 370 d) permet cependant de dire en leur honneur une messe votive de II^e^ classe lors des réunions annuelles ou extraordinaires de ces associations.

9. Cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 1020-1021.

10. Par exemple, si S. Pierre-aux-Liens est le titulaire d'une église, on ne le fêtera plus le 1^er^ août (fête supprimée), mais le 29 juin (fête principale de S. Pierre).

11. A cette liste s'ajoute la suppression de la fête de sainte Philomène (11 août), de tous les calendriers. Sur ce sujet qui a fait quelque bruit, voir *L'Ami du Clergé*, 1961, p. 347-348 et 350-351.

à moins qu'elles n'aient une attache spéciale avec un certain *lieu* (n. 33). Ce sont en général des fêtes introduites depuis le Moyen Age dans le culte public par la dévotion privée, pour commémorer un épisode de la vie du Christ ou de la Vierge (temps de l'enfance ou de la Passion), mais que célèbre par ailleurs le temporal [12]; ou bien ce sont des « fêtes d'idées » qu'on n'a eu que trop tendance à multiplier et qu'on peut retrouver dans les grandes fêtes de l'Eglise universelle [13].

Enfin, « les rappels périodiques d'un même saint ou mystère par un office ou une messe ou par une commémoraison, là où ils existent, sont supprimés » (n. 12). Ce dernier point vise par exemple la messe ou l'office célébrés mensuellement à jour fixe en l'honneur du fondateur d'un institut ou encore la commémoraison hebdomadaire du Sacré-Cœur (le vendredi) ou de S. Joseph (le mercredi). Ces messes, offices ou commémoraisons périodiques risquent d'empêcher une célébration de classe équivalente inscrite au calendrier universel.

b) *Par regroupement.* C'est une seconde manière de réduire le nombre des célébrations particulières au cours de l'année. « Rien n'empêche que deux saints ou bienheureux non martyrs, ou plusieurs martyrs soient célébrés par une seule fête, si des raisons particulières le conseillent » (n. 13). Ces raisons particulières sont, par exemple, l'exercice d'un même apostolat, la communauté de vie ou le martyre subi au même endroit ou pour la même cause. « Lorsqu'un calendrier diocésain comporte plusieurs saints et bienheureux, martyrs ou évêques des premiers temps dont on ne sait rien ou peu de choses, en dehors du nom, avec une certitude historique, il sera préférable de supprimer leur fêtes : on instituera une fête de tous les martyrs ou évêques du diocèse; mais les martyrs ou évêques les plus illustres, historiquement certains, auront une fête particulière » (n. 14). Enfin, pour éviter la surcharge des calendriers religieux, surtout des ordres les plus anciens, « il peut d'abord y avoir une fête de tous les saints et bienheureux d'un même institut. N'auront de fête particulière que les saints ou bienheureux qui ont une importance particulière pour tout l'institut » (n. 15, a, b). Cette disposition se combine avec le troisième mode de réduction numérique des fêtes, dont il reste à parler.

c) *Par limitation territoriale.* Dans les calendriers religieux, « les autres saints et bienheureux pourront avoir, suivant leur importance dans l'histoire de l'institut, ou bien une fête dans leur province, avec commémoraison dans tout l'institut; ou bien, s'il s'agit de bienheureux de moindre importance, une fête dans le lieu où leurs reliques sont conservées, avec commémoraison dans la province seulement » (n. 15, c). Ceci est nouveau et répond aux conditions de notre époque où la diffusion d'un ordre ou d'une congrégation ne se limite plus à quelques nations européennes, mais s'étend souvent au monde entier. Pour les calendriers diocésains, l'Instruction considère les changements de frontières apportés à une nation ou un diocèse : « Il peut y avoir des fêtes qui, en raison de changements dans les limites territoriales, ne sont strictement propres qu'à une partie seulement d'un diocèse, d'un pays ou d'une région : ces fêtes ne doivent être célébrées que dans les territoires auxquels elles sont réellement propres » (n. 9). Enfin, pour tout calendrier particulier, qu'il soit diocésain ou religieux, l'Instruction applique les normes énoncées dans le C.R. 45 c et d pour l'Eglise universelle : « Les fêtes qui sont célébrées en l'honneur d'un saint ou d'un bienheureux, en raison de leurs reliques, doivent être maintenues avec le degré qui leur revient seulement dans

12. Par exemple, la fête de l'attente de la Bienheureuse Vierge Marie (18 décembre); Les cinq Plaies de Notre-Seigneur Jésus-Christ (vendredi après le III[e] dimanche de Carême).

13. Par exemple, la fête du Cœur Eucharistique de Jésus (jeudi après l'octave de la Fête-Dieu); l'Humilité de la Sainte Vierge (17 juillet).

l'église ou l'oratoire où le corps (et non seulement des reliques, même insignes) du même saint ou bienheureux est conservé; elles ne doivent pas être maintenues dans le calendrier de tout le diocèse ou l'institut à un autre titre » (n. 10) [14].

2) *Hiérarchie des fêtes à l'intérieur des calendriers particuliers et en harmonie avec le calendrier universel.*

Une seconde directive qui ressort de plusieurs points de l'Instruction est la détermination du degré et de la date des fêtes particulières selon leur importance par rapport à l'ensemble d'un calendrier particulier et en harmonie avec le temporal et le sanctoral de l'Eglise universelle.

a) *A l'intérieur du calendrier particulier,* on devra proposer pour chaque fête particulière « un degré de célébration liturgique qui réponde au lien existant entre le saint ou le bienheureux et le diocèse ou l'institut » (n. 7). L'Instruction renvoie au C.R. 42-46, qui a déterminé les fêtes propres jouissant du rang de I^re^ classe (patron principal, titulaire, fondateur canonisé, Dédicace) et de II^e^ classe patron secondaire, fondateur béatifié, saint [15] dans l'église qui conserve son corps). « La III^e^ classe est le degré ordinaire qui convient le mieux aux saints et aux bienheureux, aux mystères et aux titres qui ne peuvent avoir de degré supérieur ou auxquels la simple commémoraison ne suffit pas » (n. 18). En effet, d'une part, le Code (C.R. 43, 45, 46) et l'Instruction (n. 17) prévoient qu'outre celles qui sont prévues par le droit, « un nombre très réduit d'autres fêtes de I^re^ et de II^e^ classes puisse être admis dans les calendriers particuliers. Mais il faut pour que cela soit accordé des raisons très particulières, d'ordre liturgique, historique et pastoral » (n. 17). D'autre part, l'Instruction recommande de ne pas négliger l'importance de la commémoraison. « Elle a été instituée dans le but de dégager en quelque sorte le calendrier universel et les calendriers particuliers des célébrations liturgiques dont ils étaient tellement encombrés que parfois la célébration de plusieurs fêtes de l'Eglise universelle se trouvait gênée. Il faut donc s'efforcer d'utiliser les commémoraisons de façon raisonnable et convenable » (n. 19) [16].

L'usage de la commémoraison pourra le plus souvent traduire dans la pratique le principe de limitation territoriale dont nous avons parlé plus haut. Toutes les églises d'un diocèse, toutes les provinces et les maisons d'un institut ne doivent pas nécessairement comporter le même nombre de fêtes affectées du même degré de célébration liturgique. « Souvent, pour *tout* un diocèse, une région, une province (ecclésiastique, religieuse, civile), une nation, un institut religieux, une commémoraison ou une fête de III^e^ classe sont très suffisants, alors que pour un lieu *déterminé,* un diocèse, une province, une région, un degré supérieur semble plus opportun. En appliquant avec prudence cette distinction, on pourra alléger quelque peu le fardeau des célébrations particulières et mieux adapter les calendriers aux situations et aux besoins particuliers » (n. 20).

b) *En harmonie avec le calendrier universel,* on observera dans les calendriers particuliers un certain nombre de règles portant sur la date des fêtes et leur degré de célébration.

---

14. Pour être étendue à tout un diocèse ou tout un institut, pareille fête doit être propre, selon le C.R. 43 d et 46 c. Dans ce cas, elle sera de II^e^ classe pour l'église qui conserve le corps du saint, de III^e^ classe pour tout le diocèse ou l'institut; s'il s'agit du corps d'un bienheureux, elle sera fête de III^e^ classe dans l'église où le corps est conservé, ailleurs simple commémoraison.

15. III^e^ classe, s'il s'agit d'un bienheureux.

16. On aurait tort de juger de l'importance d'une fête d'après le nombre et la longueur des textes strictement propres qui composent sa messe ou son office.

« Dans la mesure du possible, les fêtes propres qui existent également dans l'Eglise universelle seront célébrées le même jour que dans l'Eglise universelle; les fêtes propres des saints qui n'existent pas dans le calendrier de l'Eglise universelle sont célébrées à leur jour « natal » (jour de leur « naissance au ciel ») (n. 21 et C.R. 59-62). Pour qu'elles n'entrent pas indûment en concurrence avec les grands temps liturgiques, on laissera désormais libres de nouvelles fêtes particulières les jours qui tombent généralement pendant le Carême et l'octave de Pâques, ainsi que les jours du 17 au 23 décembre; les fêtes particulières déjà fixées à ces jours-là sont généralement réduites à de simples commémoraisons, comme c'est le cas pour les fêtes universelles, à moins qu'il ne soit préférable de transférer à un autre moment l'une ou l'autre fête ayant un intérêt particulier » (n. 22). Pour les fêtes autrefois assignées perpétuellement à un dimanche, « si elles n'existent pas dans le calendrier universel, on choisira un autre jour plus opportun » (n. 23 c). Enfin, « les fêtes particulières de la Sainte Vierge fixées autrefois au 31 mai sont assignées au 8 de ce mois » (n. 24).

L'Instruction précise et modifie légèrement la solution apportée par le C.R. 100 au cas d'occurrence de deux fêtes de III^e^ classe, l'une universelle, l'autre particulière. D'après le Code, la première cède le pas à la seconde. L'Instruction apporte quelques restrictions à cette règle. « Une fête universelle de III^e^ classe en l'honneur d'un saint qui eut un grand éclat pour toute l'Eglise sera célébrée à son jour, même dans les calendriers particuliers. Si une fête particulière de III^e^ classe tombe le même jour, on la reportera au premier jour libre suivant » (n. 25 a). Le même numéro résoud deux autres cas particuliers : « Si une fête de III^e^ classe de l'Eglise universelle, qui est de grande importance, coincide avec une fête particulière d'une classe supérieure, la fête universelle est transférée. Si une fête particulière de I^re^ classe, hors de son jour propre, se trouve assignée à un jour où par la suite, le calendrier universel a placé une fête de II^e^ classe, la fête particulière sera transférée à un autre jour » (n. 25 b, c). Ces dispositions précisent le droit à la translation, déjà énoncé par le Code des rubriques (C.R. 95 et 100). Elles visent à conserver la célébration de fêtes de grande importance dans le calendrier universel comme dans les calendriers particuliers; par ailleurs, elles parent à la tentation d'élever le rang des fêtes particulières avec l'alourdissement de l'office qu'entraîne un degré plus élevé.

3) *Correction des textes des offices.*

« Pour composer et réviser les leçons historiques des fêtes de toutes classes, on observera les règles suivantes : a) qu'elles soient courtes et sobres : chaque leçon ne devant pas dépasser l'étendue ordinaire d'une leçon du bréviaire, dont la plupart n'ont pas plus de 120 mots; b) que le style soit irréprochable et simple; c) qu'on évite les lieux communs : que les erreurs et les inexactitudes soient supprimées ou corrigées. Si les textes sont totalement ou presque dénués de certitude, on prendra les leçons du commun, ou l'on choisira parmi les homélies des Pères de l'Eglise un autre texte adapté » (n. 35). « On se conformera à la vérité historique non seulement dans les leçons, mais encore dans les antiennes, les hymnes et les autres parties de l'office, si elles sont propres, sinon qu'on prenne toutes ces parties du commun » (n. 36). Ces règles se passent de commentaire; elles visent autant les légendes que charriaient certains offices médiévaux que les leçons-fleuves et les hymnes ampoulées de pas mal d'offices récents. Puisse cet effort pour imprégner la prière et la lecture liturgique d'une piété sobre, forte et vraie s'étendre aussi aux offices des fêtes universelles! Quelques règles pratiques indiquent la manière de réviser les hymnes des fêtes de III^e^ classe, au besoin en les abrégeant (n. 39).

Telles sont les lignes maîtresses de cette Instruction, dont l'application permettra d'alléger les calendriers et les propres particuliers et de réduire leur concurrence avec les grandes fêtes de l'Eglise universelle, elles-mêmes plus fortement mises en valeur depuis la promulgation du Code des rubriques. Cette nouvelle législation révèle, dans un souci de vérité et de sobriété, la recherche d'un équilibre des célébrations liturgiques par lesquelles se manifestent les attaches de chacun avec l'Eglise universelle, l'Eglise locale et, éventuellement, un institut religieux; d'un équilibre également entre les exigences d'une pastorale d'ensemble axée sur les grands mystères du salut, annuellement commémorés, et les besoins légitimes des dévotions reconnues, mais qui ne concernent qu'une partie des fidèles, un institut ou un territoire.

Enfin l'Instruction rappelle et précise, dans un dernier chapitre (VIII), la révocation des indults et privilèges qui s'opposeraient au Code des rubriques, révocation déjà notifiée par le Motu proprio de S.S. Jean XXIII (n. 3). Les autres conservent leur valeur mais devront être adaptés aux règles et à l'esprit du Code (n. 59, 60) et leur liste devra être transmise à la S.C. des Rites (n. 61). « Les concessions antérieures de messes votives pour les solennités extérieures ou pour des sanctuaires ou lieux saints, conservent leur valeur, mais doivent se conformer scrupuleusement aux prescriptions du Code des rubriques (n. 358 c, 359, 361 et 373-377). Les autres concessions de messes votives, de quelque façon ou par quelque personne qu'elles aient été accordées, ont été abrogées en vertu du n. 3 du Motu proprio « Rubricarum instructum ». Les concessions de messes votives ne sont renouvelées ou accordées de nouveau que pour des raisons spéciales de nécessité publique ou de dévotion publique. Ces messes votives, lorsqu'elles sont concédées : a) ont le degré de III^e^ classe; b) sont interdites pendant le temps de l'Avent, de la Quadragésime et de la Passion; c) ne sont permises qu'une ou deux fois le même jour » (n. 63-65).

L'Instruction contient aussi quelques normes pratiques concernant les spécialistes et sur lesquelles nous n'avons pas à nous attarder. La révision doit se faire « le plus tôt possible »; ce sont les paroles de S.S. Jean XXIII reprises ici. Mais ce travail, si on veut le bien faire, peut prendre du temps. Est-on sûr, par ailleurs, que le prochain Concile n'apportera aucune modification plus fondamentale?

On propose également, et ceci se fait déjà, que plusieurs diocèses d'une même province ecclésiastique ou plusieurs provinces d'un institut religieux, à l'échelle d'un pays par exemple, réunissent dans une même édition leurs calendriers ou leurs propres (n. 2). Il en résulterait une économie de travail et de dépenses.

Tous les calendriers et propres, après leur révision par des spécialistes en liturgie, en histoire et en hagiographie, devront être soumis pour approbation à la S.C. des Rites (n. 4-5).

Des instructions spéciales concernent les imprimeurs de missels et de bréviaires et portent sur les titres, les rubriques et la mise en page (n. 40-58). Les missels en particulier auront une présentation plus aérée, des espaces blancs séparant les pièces liturgiques (n. 54, 56).

J. Bouvy, S. J.

S. PENITENCERIE

Offrande du Saint Sacrifice et agonisants. — (Décret du 21 octobre 1960. — *A.A.S.*, 1961, 56).

Afin d'encourager la prière pour les agonisants, le Souverain Pontife a accordé les indulgences que voici : une indulgence partielle de 10 ans aux fidèles qui offrent les fruits du saint sacrifice — dans la mesure où ils le peuvent — pour ceux qui sont sur le point de mourir; une indulgence plénière, aux conditions ordinaires, pour ceux qui se seront acquittés pendant un mois de cet acte de dévotion.

Composition des Commissions préparatoires du IIe Concile œcuménique du Vatican.

Rappelons que les dates insérées entre parenthèses renvoient au numéro correspondant de *L'Oss. Rom.*

Commission des évêques et du gouvernement des diocèses.

MEMBRE : Son Exc. Rév.me Mgr Louis-Marie Carli, év. de Segni (17-18.4.61).
CONSULTEUR : R.P. Gaétan Stano, O.F.M.C. (12-13.5.61).

Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien.

CONSULTEUR : Son Exc. Rév.me Mgr Philippe François Pocock, archev. coadj. de Toronto (12-13.5.61).

Commission des Religieux.

MEMBRES : Leurs Exc. Rév.mes NN.SS. Joseph Mc Shea, év. d'Allentown (17-18.4.61) et Georges Flahiff, archev. de Winnipeg (12-13.5.61).
CONSULTEURS : Mgr François Tinello; RR.PP. Vincent Hermans, O.C.S.O., Michel Fabregas, S. J. et Emile Fogliasso, S.D.B. (22.4.61).

Commission pour la discipline des sacrements.

MEMBRES : Leurs Exc. Rév.mes NN.SS. Louis Bentivoglio, archev. de Catane, et Marcel Morgante, év. d'Ascoli Piceno (17-18.4.61).

Commission pour les Missions.

CONSULTEURS : Leurs Exc. Rév.mes NN.SS. Louis Cabana, archev. tit. de Carallia (17-18.4.61) et Joseph M.-Antoine da Conceiçao, archev. de Karachi (25.5.61).

Commission pour l'apostolat des laïcs.

CONSULTEUR : Son Exc. Rév.me Mgr Alexandre Carter, év. de Sault-Sainte-Marie (12-13.5.61).

Secrétariat de la presse et des spectacles.

MEMBRE : Mgr Sauveur Canals (25.5.61).
CONSULTEURS : Son Exc. Rév.me Mgr Bernard Jacques Sheil, archev. aux. de Chicago (12-13.5.61); Mgr Eric Klausener et M. l'abbé Jean-Marie Poitevin (25.5.61).

Bibliographie

SPIRITUALITE

J. Truchet. — *La prédication de Bossuet.* Etude des thèmes. Tomes I-II. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 25 × 16 cm., 369 et 346 p. Prix : 29,70 NF.

Première étude d'ensemble du sujet, basée sur l'examen exhaustif et précis des œuvres oratoires qui jalonnent la longue carrière de B. et rencontrant de façon critique les multiples publications qui en ont traité. Cette thèse aboutit à quantité de mises au point très mûries, auxquelles les travaux ultérieurs se réfèreront obligatoirement. Conception que B. se fait de la prédication (il y voit une fonction du ministère pastoral et n'entend pas être un « professionnel » de l'éloquence sacrée) et des genres nettement différenciés qu'elle comporte (d'où l'erreur des appréciations limitées aux grands sermons de circonstance). Préparation de B. prédicateur : études, influences subies (notamment S. V. de Paul et la Compagnie du S. Sacrement), expériences. Thèmes généraux : Dieu et Sa Providence, le Christ et les mystères de la Rédemption, péché et grâce, pénitence et mort (thème dont on a fort exagéré la place chez B.), Notre-Dame... L'A. souligne à la fois l'esprit théologique de B. et son sens des psychologies et des opportunités, la préférence qui le fait insister sur les données certaines sans faire grand état de théories discutées, la constance de ses positions, laquelle n'admet guère que des déplacements d'accent dans la présentation. Thèmes particuliers : ceux-ci se diversifient suivant l'état des personnes en cause : pasteurs de l'Eglise, religieux, peuple, haute société... le roi. Quant au reflet de l'actualité, la part faite aux disputes touchant jansénisme, laxisme, gallicanisme, est modeste et discrète ; l'apologétique et la controverse restent intimement liées à la pensée et à la vie personnelles du prédicateur. Chemin faisant, l'A. démonte telle construction romancée et fait justice d'à priori comme ceux de Sainte-Beuve ou de Bremond, tempère les outrances des panégyristes comme des adversaires de B., nuance fortement ce qui s'est dit de tendances jansénisantes ou d'une sorte de théisme pour lequel l'Incarnation compterait trop peu. Là où il ne peut établir une certitude, il a le mérite de déclarer l'hésitation à garder. Son B. apparaît homme d'équilibre, mais à la façon des natures riches, où en profondeur s'harmonisent des caractères superficiellement opposés. De ces êtres, selon l'optique sélective de portraitistes divers, peuvent se dessiner, et rien qu'avec des traits vrais, les images les plus contrastantes (dogmatisme et éclectisme p. ex.). Ainsi, à la question si B. a « une religion d'orateur ou s'il n'est que l'orateur de sa religion », l'A. ne répond point par un choix, mais en montrant l'heureuse alliance d'une vie spirituelle sincère avec les dons du tempérament. Ce maître livre introduit à une meilleure connaissance de l'homme et apporte une contribution substantielle à l'histoire de la littérature religieuse du XVII[e] siècle français. Il contient, outre la bibliographie, d'utiles index : thèmes, chronologie des discours étudiés, personnes.

L. Renard, S. J.

Les vertus chrétiennes selon saint Jean Eudes et ses disciples. Coll. Cahiers eudistes de notre vie, 5. Paris, Revue eudiste de spiritualité et d'information, 1960, 21 × 13 cm., 175 p. Prix : 6 NF.

Une division bien ordonnée comme un jardin français. Exactement ce qui convient quand il est question d'un des saints les plus célèbres du Grand Siècle. Saint Jean Eudes lui-même se reconnaîtrait sans peine dans ce plan rigoureusement

charpenté : trois parties comprenant chacune trois articles. — La première trilogie sert de cadre : elle délimite la place des vertus chrétiennes dans l'Ecriture Sainte, dans l'histoire de la spiritualité jusque vers 1600 et dans la spiritualité française du XVII[e] siècle. Déterminer le contenu exact de la formule biblique « marcher avec Dieu, — en présence de Dieu, — dans les voies de Dieu » est d'autant moins facile que le monde juif de l'Ancien Testament se préoccupait plus d'une fidélité collective à la loi de Yahvé que d'une perfection personnelle. Montrer comment l'enseignement moral du Nouveau Testament continue celui de l'Ancien, tout en le centrant sur le Christ, en renouvelant son optique et en annonçant les développements futurs, c'est une gageure quand on ne dispose, pour ce faire, que d'une dizaine de pages. Ce l'est plus encore d'avoir réussi à résumer en quinze pages toute l'histoire quinze fois séculaire des vertus chrétiennes, même en se bornant aux grands sommets : Traditions primitives, Pères du Désert, Augustin, Monachisme Occidental, Scolastiques médiévaux, Imitation, Concile de Trente, saint Ignace. Quant à l'étude consacrée au XVII[e] siècle français, elle est l'œuvre d'un des meilleurs connaisseurs de cette époque, M. Louis Cognet : il s'agissait ici de reconstituer le climat spirituel dans lequel saint Jean Eudes a construit sa théorie des vertus chrétiennes et dont les principales composantes furent l'humanisme dévot, la spiritualité salésienne, la lignée de Benoît de Canfeld et, *last not least,* l'école bérullienne. Ces trois études d'ensemble seront lues avec profit par tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la spiritualité. — La deuxième trilogie est centrée sur la personne de saint Jean Eudes. D'abord, une étude globale sur les vertus chrétiennes dans ses principaux ouvrages. Jean Eudes n'a rien d'un théoricien. S'il parle des vertus, c'est du point de vue pratique. Mais il garde toujours son optique de base : tout acte vertueux posé par un chrétien n'est que la continuation de la même vertu réalisée par le Christ. Cet élément christocentrique de la pratique des vertus est même tellement exclusif pour Jean Eudes qu'il considérera les vertus naturelles plutôt comme des obstacles que comme des inchoations. Foi, humilité, confiance en Dieu, charité et religion, telles sont les principales vertus caractéristiques de la spiritualité eudiste. C'est dans cet ordre que le saint les expose lui-même dans un de ses ouvrages principaux, « Vie et royaume de Jésus ». Ce sont elles aussi qu'il s'est appliqué à reproduire dans sa vie. Ces deux aspects ont fait l'objet d'excellentes analyses, par les PP. Guérandel et Milcent. — Enfin, une troisième trilogie traite des vertus chrétiennes chez les disciples de saint Jean Eudes, chez sainte Marie-Euphrasie Pelletier, la fondatrice du Bon Pasteur, et parmi les courants de spiritualité contemporains.

R. Mols, S. J.

R. Bellemare. — *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1959, 19 × 12 cm., 188 p. Prix : 69 frs b.

La pensée de Bérulle sur la créature, entendons sur l'être humain créé, peut être exprimée d'une manière fort claire et fort simple, comme le fait l'auteur au début de son travail : « Créature, l'homme est, pour parler bérullien, référé à Dieu; créature spirituelle,... il doit consentir cette relation, se référer à Dieu ». C'est le « cœur du bérullisme ». Mais on n'y arrive pas sans une « longue et tenace méditation », devant laquelle reculeront sans doute bien des lecteurs, même parmi ceux qui sont de bonne volonté. Ceux qui se sentent capables de soutenir l'effort exigé goûteront, chemin faisant, quelques textes des dernières années de Bérulle « les plus beaux et les plus riches ». Ils en rencontrent aussi dont on ne leur dissimule pas la difficulté. Ils suivent un guide bien averti, qui a parcouru toute l'œuvre de Bérulle, y compris celle que est restée inédite, et qui sait mettre en belle lumière les textes qu'il présente.

E. Dupuis, S. J.

Fr. Roustang, S. J. — *Jésuites de la Nouvelle-France.* Coll. Christus, 6. Textes. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 21 × 13 cm., 350 p. Prix : 135 FB.

Choix, par le P. Fr. Roustang, de textes (lettres, rapports, instructions) de

huit missionnaires du 17e siècle, dont quatre martyrs canonisés. Dans une introduction générale très au point, le P. R. situe le groupe de ces apôtres et caractérise leur spiritualité. Ensuite chacun est présenté en particulier, en analyses qui ne dédaignent point la psychologie des profondeurs et renouvellent en le précisant le portrait du héros. Il ne s'agit pas d'« auteurs » professionnels, tranquillement attablés en une cellule avec le propos de publier, mais de pionniers en pleine lutte. D'autant plus remarquable, l'intensité mystique avec laquelle leur piété se nourrit de l'effort et de la tribulation même. Par là, au « grand siècle des âmes », ils apparaissent très grands. Ils le sont aussi par leur maîtrise de la langue, leur réalisme et souvent leur humour. Ces écrits spirituels sont des plus abordables, des plus prenants et des plus solides. Bénissons la publication qui les rend largement accessibles. L. Renard, S. J.

Pierre de Clorivière. — *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison.* Introduction et notes par A. Rayez, S. J. Coll. Christus, 7. Textes. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 20 × 13 cm., 236 p. Prix : 90 FB.

Mystique, directeur d'âmes, homme d'action, fondateur de sociétés d'un type alors bien nouveau, Clorivière a donné, dans ce « simple manuel » de dessein tout pratique, allégé des discussions théoriques, exempt d'une excessive technicité d'expression, un des traités les plus classiques et les plus abordables sur la vie d'oraison à toutes ses étapes. Ses assises dogmatiques, ses recours à la Bible et à la doctrine du Corps Mystique, son sens ecclésial, le caractère traditionnel de son inspiration — on y voit confluer les courants carmélitain, salésien et ignatien —, le témoignage discret d'une expérience personnelle l'empêchent de vieillir. Il reste le guide sûr, doté du charisme de marquer tout le nécessaire en formules concises mais claires et concrètes. Spécialement qualifié par ses recherches antérieures, le R. P. R. éclaire le sens et la portée des enseignements de Cl. par de nombreuses notes, un riche index analytique, toutes les indications bibliographiques utiles à l'étude de la spiritualité du maître, une introduction qui situe l'ouvrage et en dégage magistralement les lignes essentielles. Son travail contribuera à répandre la connaissance d'un spirituel et d'un livre trop peu estimés et si précieux à l'heure actuelle, avec leur insistance sur le rôle de l'Esprit, le concours réciproque entre oraison et renoncement, la valeur de l'oraison de recueillement, toujours en vue de l'union et assimilation progressive au Christ. L. Renard, S. J.

P. Blanchard. — *Le vénérable Libermann 1802-1852.* I : *Son expérience - sa doctrine.* II : *Sa personnalité - son action.* Coll. Etudes Carmélitaines. 2 vols, Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 22 × 14 cm., 576 et 520 p. Prix : 480 frs b.

La doctrine du Vén. L. s'est élaborée à partir de son expérience et ne s'est pas formulée ex professo. Par surcroît ce mystique répugne aux systématisations en spiritualité et récuse les quasi-inductions tendant à tracer de strictes lois aux croissances de la grâce. Du coup n'est-elle pas singulièrement délicate, la tâche de dessiner les lignes de force de son expérience et de sa doctrine, d'en hiérarchiser les aspects et de se faire exactement entendre en présentant « une étude scientifique et synthétique » d'un tel message? A « rendre intelligible cette spiritualité par l'explicitation de catégories existentielles », l'A. a consacré une longue patience, une extrême souplesse de pensée, un foisonnement de trouvailles et rapprochements suggestifs, une plasticité d'expression parfois éblouissante. La nature de la documentation — correspondance par milliers de pages, instructions, mémoires et notes diverses — permettait-elle une méthode différente de celle à quoi on doit le présent ouvrage : « intuition compréhensive du Maître et exploration virginale et dirigée de l'œuvre »? Pour s'être abstenu de toute polémique, l'A. ne s'attend sans doute point à faire d'emblée l'unanimité soit sur la portée de ses principes méthodologiques soit sur telle position particulière soit même quant à ce qu'il définit comme « l'axe générateur », « la vraie signification de la

spiritualité libermannienne ». Mais jusqu'ici le sujet n'avait pas bénéficié d'investigations si fouillées ni d'une interprétation si complète; on ne pourra plus le traiter sans référence à ce beau et grand livre.

Si par nature la « découverte » dont il fait état reste pour une large part incommunicable, il aura communiqué à ses lecteurs sa vénération pour « un maître insigne de la vie spirituelle » et les aura parfaitement introduits à son intimité. Ils lui sauront gré également de plus d'une mise en question vraiment libératrice.

La 1re partie étudie les conditionnements humains de l'expérience mystique du Vénérable, notamment le patrimoine racial et familial, le tempérament nerveux (cas remarquable d'« épileptique équilibré »), les circonstances de la conversion, les influences de la Bible, de la théologie, des écoles spirituelles. La 2e partie développe « la double vision de l'expérience et de la doctrine » : au cœur de l'une et de l'autre, le primat de la grâce, appelant l'acquiescement adorant, depuis l'abnégation sous toutes ses formes jusqu'à l'abandon paisible, en passant par l'attention à Dieu. Que de pages nuancées sur le solide et l'ambigu dans la vie mystique, le discernement des désirs et mouvements intérieurs, la grâce et les déterminismes, les idées du P. L. sur le caractère, le renoncement ou la prière! La 3e partie (T. II), sans quitter le terrain de l'expérience religieuse, l'analyse dans les activités sacerdotales et ecclésiales qu'elle anime et dont elle s'enrichit : direction spirituelle, fondation et réorganisation de Congrégations, entreprises missionnaires... Le Vén. L. fait figure de précurseur en missiologie, psychologie religieuse, spiritualité, éducation et cure de caractère, orientations d'apostolat social. En un sens plus profond, figure et mission « prophétiques », portant sur l'histoire le regard de Dieu et rendant au monde le sens de l'Absolu. L. Renard, S. J.

Daniel Pezeril. — *Pauvre et Saint Curé d'Ars.* Paris, Ed. du Seuil, 1959, 19 × 14 cm., 310 p. Prix : 900 frs.

Parmi les nombreux livres consacrés, récemment encore, au Curé d'Ars, celui de l'abbé Pézeril tranche par son propos : reconstituer l'itinéraire spirituel du saint. On s'en tient en général à la forme anecdotique ou au rangement thématique des données. C'est là rassembler des éléments pour une biographie mais la véritable biographie d'un saint commence avec l'effort pour saisir un développement. Pour M. Vianney, la tâche était, sinon aisée, possible, car de nombreux faits et textes sont datés et permettent d'établir un cadre chronologique par rapport auquel presque tous les *monumenta* conservés peuvent être situés avec grande vraisemblance. M. P. met en œuvre pour retracer ce cheminement intérieur, avec un grand respect des sources, une réelle divination des contextes, beaucoup de finesse, de sympathie et de sens spirituel. On lui reprocherait, çà et là, une sorte de goût du drame et un manque de simplicité qui se reflète aussi dans son style. Mais l'ensemble est d'un intérêt soutenu. Et cette « véritable biographie » nous restitue un Curé d'Ars, moins monolithique dans la grandeur, plus humain, plus vulnérable (pauvre et saint...), plus vraisemblable. A l'inverse de plusieurs biographes récents, M. P. tranche par l'affirmative la question controversée de l'insuffisance théologique du saint. Cette conclusion sera discutée; elle paraît pourtant ressortir de l'étude des sermons du Curé et elle fournit un principe d'explication pour des faits qui, autrement, restent incompréhensibles. Nous pensons surtout aux « fuites » du Curé d'Ars dont ce livre nous paraît donner le premier essai réel d'interprétation. Certes l'ouvrage de M. P. laisse bien des questions ouvertes; il en ouvre même mais il montre aussi la voie qu'il faudra suivre pour avancer vers leur solution. Et son livre est aussi attachant pour le cœur qu'il est convaincant pour l'esprit. J. M. Faux, S. J.

R. Voillaumé. — *Lettres aux fraternités.* I-II. Coll. L'évangile au XXe siècle. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 19 × 12 cm., 408 et 344 p. Prix : 12 et 9,60 N.F.

Publication promise au succès le plus mérité et le plus bienfaisant, spécialement parmi la jeunesse cléricale et religieuse. Avec son prestige si justifié, son sens des exigences immuables de l'Evangile, son ouverture aux besoins de l'épo-

que et sa pénétration de la psychologie religieuse contemporaine, avec une expérience élargie à mesure que sa Congrégation s'étend et gagne en âge, avec son langage direct, l'auteur se trouve exceptionnellement qualifié pour aider à redécouvrir les constantes de toute vie consacrée. Et quant aux avis propres à ce type bien nouveau que représentent les Petits Frères, ils feront mieux saisir aux membres d'autres instituts, moyennant les discernements élémentaires, leur appel spécifique, avec ses chances et ses risques. Le premier volume groupe des circulaires et notes assez développées sur des sujets comme « le second appel » (crise et nouveau départ de la maturité), la place de l'Eucharistie et du sacerdoce dans les Fraternités, la fidélité à cette vocation. Le tome second rassemble une centaine de brefs extraits de messages rédigés de 1949 à 1960. Des index développés facilitent l'usage de ce recueil si riche. Importance et difficulté de la vie de foi et d'oraison, notion exacte de la pauvreté ou de l'amitié religieuse et apostolique, nécessité d'une formation initiale structurée, d'un style de vie, d'une organisation commune et d'une discipline personnelle comportant une hygiène physique autant que psychologique, responsabilités majeures des religieux à l'égard du monde actuel, tensions inévitables entre les requêtes apparemment contraires qui sollicitent l'apôtre et conditions d'équilibre, ces thèmes, et tant d'autres également actuels, sont abordés avec réalisme, traités fort sobrement, d'un point de vue pratique, mais non sans maîtrise et fermeté. On ne saurait être trop reconnaissant au R. P. V. d'avoir livré au public ces communications familières.

L. Renard, S. J.

Les mardis de Dar el-Salam. MCMLVIII-MCMLIX. Paris, Vrin, 1959, 24 × 16 cm., 221 p.

G. Gorrée. — *Au-delà du Père de Foucauld. Le Père Peyriguère. Vie et écrits spirituels.* Coll. Spiritualité. Paris, Edit. du Centurion, 1960, 19 × 14 cm., 160 p., 8 illustr. Prix : 6,15 N.F.

Consacré à la mémoire de Charles de Foucauld, ce recueil groupe des contributions de haut intérêt, qui ne sont pas toutes inédites. Nommons le P. Abd-el-Jalil et le P. Voillaume, Jean-François Six et Louis Gardet. Les pages qui doivent le plus retenir l'attention sont celles de Louis Massignon et celles qui constituent le « testament » du P. Peyriguère. Elles méritent étude, ou plutôt méditation. Elles ne présentent ni une doctrine, ni un message, ni même un document biographique. Leur vrai sens, leur contenu objectif, c'est une présence. Au sens strict du mot, elles constituent un témoignage. Elles ne sont pas un document historique, mais un « fait » : reconnaître ce fait et la signification sans laquelle il est scientifiquement inintelligible, c'est discerner, en l'acceptant, la présence qui se révèle à travers le témoin : la présence du Seigneur vivant, aujourd'hui, dans son Eglise, dont il est, *hic et nunc*, l'itinéraire unique, la « voie nouvelle et vivante » (cfr dans *N.R.Th.*, 1960, p. 326 notre compte rendu de l'*Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, par J.-Fr. Six). On ne peut comprendre ces pages sans s'approcher de la réalité qui s'y livre. Mais on ne s'approche pas d'une flamme qui brûle sans prendre feu.

Il faut en dire autant de la biographie sobre et sommaire du P. Peyriguère, par un ami qui le connut intimement et qui le continue aujourd'hui visiblement. Bordelais d'origine ouvrière, Albert est prêtre à 23 ans (1906). Les trente dernières années de sa vie se passent à El Kbab, au-delà de Khénifra (de 1928 au 26 avril 1959). Il laisse de nombreux écrits, mais non pas la « synthèse de spiritualité prémissionnaire » dont il rêvait, qu'il aurait voulu présenter d'après le P. de Foucauld, en indiquant ses sources théologiques et mystiques. Le P. Peyriguère est un continuateur de Charles de Foucauld au sens le plus fort du terme : Dieu en lui continue l'œuvre commencée dans le moine-missionnaire du Sahara. La deuxième moitié du livre rassemble un choix d'écrits spirituels du Père. On les complétera par le « testament » qu'on vient de signaler dans *Les Mardis de* Dar el Salam.

A. Hayen, S. J.

R. Guelluy. — *Vie de foi et tâches terrestres.* Coll. Cahiers de l'actua-

lité religieuse, 12. Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 208 p. Prix : 90 F.B.

Théologie — et spiritualité — d'incarnation ou de transcendance? Voici l'ouvrage qui, mettant en œuvre la maîtrise d'un théologien, d'un psychologue et d'un spirituel, sans apparat technique et en langage d'honnête homme, dépasse l'opposition et introduit à la voie de l'équilibre. Non point par un dosage de tendances ou une casuistique (aussi vaine à ce niveau que nécessaire ailleurs), ni par le jeu de formules qui, une fois déduites, garderaient leur efficace sans qu'on persiste à vivre dans le mystère. *Vie de foi,* acceptation vitale des initiatives du Dieu-Amour : assimilée selon cette dimension, la dogmatique — tout à la fois celle du Transcendant et du Fils Incarné, de la Création et de la Mort-Résurrection, — projette sa lumière sur maintes situations et problèmes d'angoissante actualité : témoignage dû à l'Unique Nécessaire et intérêt pour les conquêtes scientifiques et techniques, devoir de l'effort et joie dans l'échec... Elle montre comment s'y mettre en face de Dieu comme devant Quelqu'un; du coup s'ordonne la hiérarchie concrète des valeurs et s'ébauche l'attitude saine : détachement qui n'est pas dédain, désintéressement dans l'engagement même. On se félicite de voir offrir à un large public les articles rassemblés en ce livre. Ces pages se recommandent à la méditation des clercs — parfois desservis, pour la solution vécue de leurs problèmes spirituels, par leur facilité même à formuler les mises au point. Pour maints laïcs, elles seront libératrices par leur radicalisme, qui marque les exigences et tensions inéluctables, mais en même temps l'inébranlable fondement de l'assurance chrétienne. L. Renard, S. J.

R. Guelluy. — *A l'écoute de Dieu.* Paris-Tournai, Casterman, 1961, 21 × 15 cm., 224 p. Prix : 78 fr. b.

Ouvrage de la même veine que le précédent — et l'éloge n'est pas mince. Même don d'exprimer les choses avec autorité, simplicité, force et nuance. Même atmosphère : « vie de foi... fidélité dans la soumission à l'Esprit ». Il se présente comme plus directement approprié à la méditation, sous des formes d'ailleurs variées : considérations librement développées sur la portée spirituelle des dogmes centraux, questions d'attitudes chrétiennes, « réflexions pratiques » (relevées de trouvailles piquantes). Au passage, quantité de sujets sont éclairés d'une lumière rapide et neuve : orientations pour la prière, l'examen de conscience, la lecture spirituelle, la messe; situation de la profession religieuse par rapport au baptême, valeur de la virginité consacrée et des vocations contemplatives; ascèse et hygiène, amour de Dieu dans le prochain... Le thème « nature-surnaturel » revient sous divers aspects : signification de la diversité des situations et des évolutions historiques, destin de l'univers, sens chrétien du travail... Sans plan systématique, le livre se centre fortement sur Dieu, pris au sérieux en Sa réalité et surtout Son « affection » et donc l'appel à écouter. Le bien déjà opéré par les articles réunis ici, cette publication l'étendra heureusement à de très nombreux prêtres, religieux, laïques fervents; à eux tous, et aussi à des incroyants ou demi-croyants en quête d'authenticité, ces pages rediront « ce qu'entraîne comme conséquences l'idée très banale que Dieu nous aime... Dans nos vies, il y a si peu Quelqu'un. »

L. Renard, S. J.

Cardinal Saliège. — *Ecrits spirituels.* Coll. Lettres chrétiennes. Paris, Grasset, 1960, 19 × 14 cm., 326 p. Prix : 9,30 N.F.

Toujours lui-même sous des formalités diverses — conseiller de prêtres et de contemplatives, directeur de retraites pour religieuses actives, auteur des *Menus propos...* — le Cardinal apparaît un maître classique, en ce florilège composé et excellemment introduit par Mgr Garrone. Il fait goûter la permanente vitalité de l'Evangile, par sa manière vive, parfois mordante, toujours pressante et encourageante. Présence des grandes réalités dogmatiques, valeur d'une vie de foi et d'oraison qui passe le sentiment et saura au besoin s'en passer, appel à l'union divine, abnégation et pureté qui la conditionnent, exigence d'une loyauté qui

débusque l'amour-propre sous ses camouflages : tout cela est revécu par lui et il en témoigne de prime saut. On ne peut que recommander aux prêtres la lecture de ce recueil.

L. Renard, S. J.

Coll. Cahiers lasalliens. Textes. Etudes. Documents, 1, 2 et 3. Rome, Maison S. Jean-Baptiste de la Salle, 1959 et 1960, 23 × 17 cm.

1. M. Sauvage, F.S.C. — *Les citations néo-testamentaires dans les « Méditations pour le Temps de la Retraite »*. (6)-xlviii-106 p.

2-3. A. Hermans, F.S.C. — *Les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes avant la bulle de Benoît XIII*. I. *Les faits et les textes*. II. *Les documents*. 144 et 96 p.

Cette nouvelle collection, éditée et dirigée par la Maison Généralice des Frères des Ecoles chrétiennes, se propose un double but. Son objectif lointain est de rendre possible la publication de deux volumes définitifs : une biographie critique de leur saint fondateur et ses œuvres complètes. Dans l'immédiat, l'équipe des cahiers prépare l'édition critique d'un certain nombre de textes restés inédits (premières biographies et œuvres du saint), des études d'ordre historique ou littéraire, centrées sur la personne et l'œuvre du fondateur, la description ou la publication in extenso de documents intéressant le siècle qui s'ouvre à la naissance de Jean-Baptiste de la Salle (1651) et se clôt à la démission de son deuxième successeur (1751).

1. Ce premier cahier est consacré aux *Méditations pour le temps de la retraite*. D'une étude minutieuse des citations néotestamentaires qu'elles contiennent en grand nombre, l'auteur a pu conclure que S. Jean-Baptiste de la Salle s'est servi pour celles-ci de la traduction du P. Amelotte dans l'édition de 1707. Ces *Méditations*, dans leur rédaction définitive, sont donc bien une œuvre de la maturité du saint, comme le confirment les autres arguments de critique interne et externe. Une autre conclusion, d'ordre doctrinal celle-ci, est non moins intéressante : pour leur Fondateur, les Frères sont appelés à « succéder aux saints Apôtres » dans leur ministère de catéchiser et d'instruire les pauvres; aussi leur théologie, et spécialement l'enseignement de la morale, devra-t-il être « conforme à la naïveté des Ecritures », tout imprégné de l'Evangile et de la doctrine de saint Paul.

2-3. Le 26 janvier 1725, Benoît XIII, par la bulle *In apostolicae dignitatis solio*, fixait la teneur des vœux que depuis lors prononcent les Frères des Ecoles chrétiennes : vœux simples de chasteté, de pauvreté, d'obéissance, de stabilité dans l'Institut et d'enseigner gratuitement les pauvres; vœux émis une première fois pour trois ans, puis renouvelés d'année en année jusqu'aux vœux perpétuels qui ne seront prononcés qu'après 25 ans accomplis. Comment, de l'œuvre des écoles de charité de la ville de Reims, groupant de pieux laïcs, en est-on venu à ces engagements qui donnèrent leur forme définitive à l'œuvre, telle est la question à laquelle le Fr. Maurice-Auguste consacre cette étude. Il en cherche la réponse dans une patiente étude des quatre récits qui nous sont parvenus des premières émissions de vœux, dans l'examen des textes signés à ces occasions et des explications données à l'époque sur la portée de ces engagements ainsi que dans des renseignements épars en diverses sources et qu'il rassemble soigneusement. Il étudie ensuite les modifications décisives demandées par Rome, notamment l'addition des vœux de pauvreté et de chasteté. Le troisième cahier est tout entier consacré à la présentation et à la publication des plus importants parmi les documents inédits utilisés dans ce travail : livret des premiers vœux, quelques autres formules anciennes, catalogue des premiers Frères. Deux index (noms de lieux et noms de personnes) complètent le cahier.

Le sérieux et la rigueur scientifique avec lesquels ces travaux sont conduits fait bien augurer de l'avenir de cette collection, à laquelle nous souhaitons le plus franc succès.

L. Renwart, S. J.

L'Abbé Jules Monchanin. Coll. Eglise Vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 200 p. Prix : 75 FB.

Ce beau petit livre, dû, semble-t-il, à l'initiative d'Edouard Duperray, est un hommage posthume à l'abbé Monchanin. Après une brève mais solide notice biographique du défunt, sont groupés de nombreux témoignages de ses amis, documents de valeur inégale mais qui constituent la plus grosse et la plus émouvante partie de l'ouvrage. Suivent quelques courts textes choisis parmi les écrits du défunt et un essai de bibliographie de ses œuvres.

Témoignage émouvant, disions-nous. Ce prêtre, que l'on aurait pu croire destiné au plus haut apostolat intellectuel en France, où son intelligence extraordinairement pénétrante et son savoir étonnant le mettaient au contact d'esprits d'élite et de la jeunesse universitaire, obéit à l'appel mystérieux de l'Inde (1939) après être entré dans la Société Auxiliaire des Missions. Quelques années d'apostolat caché dans des paroisses d'artisans et de paysans de l'Inde du sud, puis il se retire dans la solitude presque complète de son ashram de Kulitalai, l'ermitage de la Trinité (1950), à la manière des Foucauld, des Ricci et Nobili. Sept ans il devait vivre sa vie d'étude de la pensée indienne et de contemplation avec un compagnon d'ermitage, non sans rencontrer autour de lui de pénibles incompréhensions. Au moment où il aurait pu espérer une floraison de cette vie mortifiée et enfouie comme un bon grain dans la terre indienne à qui il voulait donner l'amour du Christ et de la Trinité en se donnant lui-même, il remarque de plus en plus la solution de continuité entre les « darśanas » (systèmes) et yogas hindous et la pensée et l'ascèse chrétiennes. Il voyait qu'il y faudrait une mort rédemptrice, mais ne désespérait pas de voir les préparations évangéliques aboutir dans la beauté de l'Eglise de l'Inde. Puis soudain, il est emporté d'une tumeur maligne et vient mourir dans une clinique de Paris, les bras en croix, offrant sa vie dans toute sa lucidité « pour ses amis, l'Inde, l'Eglise, à la gloire de la Trinité ». C'est l'échec humain total, comme le Christ à la Croix.

C'était donc sa victoire la plus profonde. Non pas tant d'ordre intellectuel, comme son effort aurait semblé à première vue le faire attendre (bien qu'il ait écrit des pages profondes et conseillé beaucoup d'esprits) ; mais de l'ordre de la pure charité et du sacrifice sacerdotal. « *Amor intrat ubi intellectus stat ad ostium* » rappelait-il dans une conférence faite à Madras moins d'un an avant sa mort. C'est comme prêtre et homme de Dieu qu'il a avant tout marqué ses innombrables amis de l'Inde et de l'Europe. La foi rayonnait de son âme trop brûlante pour sa frêle santé, lui « qui avait juste assez de corps pour supporter une âme » trop douée, aurait-on dit, pour notre pauvre monde. Il avait pour les pauvres l'amour du Christ jusqu'à l'oubli de soi et pour les âmes un respect sans bornes, plein d'humilité. Son nom indien — un programme — était : Parama-Arupî-Anandam, « celui dont la Joie est dans l'Esprit Saint ».

C'est pour tout cela que ce livre de témoignage est émouvant et continue son apostolat. Comme y écrit Olivier Lacombe (p. 120) : « précieuse est aux yeux du Seigneur la mort de ses saints : celle de notre ami, mystérieusement survenue dans une sorte de second exil, loin de l'Inde à laquelle il s'était identifié, porte la marque du sacrifice et de la fécondité spirituelle. » G. Gilleman, S. J.

Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. *Registerband der Jahrgänge 1-30. 1926-1957.* Wurzbourg, Echter-Verlag, 1960, 24 × 16 cm., 276 p.

Les *Indices* sont œuvre aussi utile que laborieuse. Leurs auteurs pourtant en sont rarement remerciés et la somme d'abnégation que leur a imposée leur labeur, est encore plus rarement dosée à sa juste mesure. Pour éviter nous-même de tomber dans ce travers, exprimons dès maintenant, aux PP. Bleienstein et Wulf, ancien et actuel directeurs de la revue *Geist und Leben* (autrefois *Zeitschrift für Aszese und Mystik*) toute la reconnaissance que les lecteurs et familiers de cet organe des études d'ascétique et mystique en Allemagne, leur doivent pour ce guide excellent. Celui-ci leur ouvrira sans peine l'accès aux trésors de documentation que la revue a accumulés au cours de ses trente premières années d'existence. Le *Registerband* comporte les quatre parties suivantes : Auteurs, personnes, matières et comptes rendus. Le *Sachregister* surtout mérite attention. Il constitue un petit répertoire d'ascétique et de mystique classifiant méthodique-

ment et d'une manière exhaustive les multiples renseignements épars dans la revue. Un *Register* de revue est, à sa manière, un miroir où se reflète, non seulement l'histoire de la revue, mais encore à travers elle, le monde d'idées et de préoccupations de l'époque et du milieu dont elle est, en vérité, l'expression. Les *Register* méritent, à ce titre, non pas seulement d'être *consultés*, ce pour quoi ils sont essentiellement constitués, mais encore *étudiés*. Ils sont témoins d'histoire et ont valeur documentaire. Nul doute qu'à travers l'aridité du répertoire, les historiens de l'ascétique et de la mystique pourront se rendre compte de la place de choix que cette branche des études ecclésiastiques s'est acquise depuis trente ans (rien de pareil n'existait alors en Allemagne), dans les milieux catholiques allemands.

Ch. Martin, S. J.

REPERTOIRES ET ENCYCLOPEDIES

H. Ooms, O.F.M. — *Repertorium Universale siglorum ordinum et institutum religiosorum in Ecclesia catholica.* Coll. Bibliographia Belgica, 45. Bruxelles, Commission Belge de Bibliographie, 1959, 21 × 15 cm., 303 p.

L'intérêt pratique de ce Répertoire saute aux yeux. Les bibliothécaires chargés de dresser leurs fichiers d'auteurs ou leur catalogue méthodique, et tout autant, les historiens, les canonistes, tous ceux que leurs études ou leur ministère mettent en contact avec les Ordres et Congrégations religieuses de l'Eglise catholique, sauront gré au P. Ooms de l'avoir entrepris. Le recueil signale les sigles usuels par lesquels sont désignés 569 Ordres ou Congrégations, d'hommes ou de femmes. Il en reste bien d'autres encore évidemment qui n'ont pas de sigles; mais pour ceux-là on ira chercher leur dénomination exacte et complète dans les annuaires ecclésiastiques. Par sigles usuels il y a lieu d'entendre non seulement tous les sigles officiels, mais encore tous ceux qui, par simple raison d'usage ou de faveur, ont été ou sont actuellement utilisés. Le répertoire a donc aussi une certaine saveur historique qu'il ne faut pas négliger. L'auteur ne s'est pas contenté du seul répertoire des sigles. Il énumère également les appellations, ou dénominations, officielles ou courantes et populaires, des Ordres et congrégations recensées. Il les donne en quatre langues : français, néerlandais, allemand et anglais. A quoi se mêle incidemment d'autres langues encore. Enfin le répertoire est double : La première partie ordonne les sigles dans leur suite alphabétique, avec référence aux Ordres et congrégations qu'ils signifient; la seconde fait l'inverse. Tout cela vise au concis, à la clarté et au pratique. Nous nous en voudrions toutefois de laisser le lecteur sous l'impression euphorique que celui qui consultera l'ouvrage dans un cas particulier sera toujours immédiatement servi avec pleine satisfaction. Les sigles des Ordres et congrégations de l'Eglise catholique sont à l'image de ceux-là qu'ils désignent : ils ont poussé eux aussi sous la motion de l'Esprit, si l'on peut ainsi parler, et présentent une belle et anarchique mosaïque. Ainsi le même sigle O.S.F. ne désigne pas moins de 44 congrégations qui se mettent sous le patronage de S. François, sans les distinguer les unes des autres, et des problèmes analogues se posent, quoique sur une moindre échelle, pour O.Carm., O.P., O.S.A., O.S.B., S.C., etc. Ainsi tout n'est pas encore dit par le répertoire du P. Ooms pour l'identification précise d'un auteur ou d'une congrégation dont on rencontre le sigle, et dans plus d'un cas il faudra s'informer ailleurs encore. De cette imprécision le répertoire ne peut être rendu responsable, et même là où il n'apportera pas la solution lumineuse, du moins aidera-t-il à orienter et peut-être à mettre en garde contre des identifications trop rapides.

Ch. Martin, S. J.

P. Thomsen. — *Die Palästina-Literatur.* Eine internationale Bibliographie in systematischer Ordnung mit Autoren- und Sachregister. Band A. *Die Literatur der Jahre 1878-1894.* Lief. 3. Edit. O. Eissfeldt u. L. Rost. Berlin, Akademie-Verlag, 1960, 24 × 16 cm., p. 545-905. Prix : 48 marks.

L'annonce de la parution de ce fascicule de la *Palästina-Literatur* de Thomsen remplira de satisfaction tous ceux qui depuis de longues années ont suivi la marche et les progrès de la publication, ou aussi ont profité de l'immense richesse de documentation qu'elle met à la disposition du monde scientifique. C'est qu'il termine le premier volume. Comme les deux premiers fascicules (sur ceux-ci cfr *N.R.Th.*, 1959, 773-774), le troisième est entièrement sorti des mains de Thomsen. Il se trouvait achevé quand la mort le surprit (1954). Les éditeurs, MM. Eissfeldt et Rost, n'ont donc eu à remplir que la charge, toujours ingrate d'ailleurs quand il s'agit d'une œuvre de haute précision comme celle-ci, de la surveillance de l'impression et de la correction des épreuves. Le Band A de la *Palästina-Literatur* groupe en ses trois fascicules la littérature des années 1878 à 1894. Il forme un volume de plus de 900 pages, riche d'une nomenclature qui atteint presque les 13.000 numéros. Ces chiffres sont en soi plus que respectables. Mais il ne faut pas perdre de vue que le volume couvre une période de seize années et que, par comparaison aux développements des années ultérieures, ces proportions restent modestes. C'est que le nombre des revues dépouillées d'orientalisme, de sciences religieuses et autres, n'avait encore rien de comparable alors avec ce qu'il est devenu depuis. Cela explique pourquoi Thomsen, qui avait commencé la mise sur pied de ce volume à une époque relativement tardive et tout en menant de front la publication des autres tomes de la *Palästina-Literatur*, ait pu lui-même mener à bon terme son entreprise. Sa préface est un cri de joie pour ne pas dire de triomphe. Doté pour entreprendre sa tâche d'une expérience personnelle de ce genre de travail acquise depuis de longues années, expérience dont n'avaient pas joui ses prédécesseurs, il n'avait pas de peine à se rendre compte des déficiences de leurs recueils et des progrès que sa Bibliographie allait réaliser par rapport à ses devancières Cela ne lui faisait d'ailleurs pas perdre la conscience de ses propres limitations, des possibilités d'erreur dans ses transcriptions, des lacunes dans sa documentation, dont il souffrit particulièrement à partir de la destruction des Bibliothèques où il travaillait lors de la seconde guerre mondiale. Bel exemple d'optimisme et de ténacité malgré tout ! La dernière page de la *Palästina-Literatur* de P. Thomsen n'est pourtant pas encore tournée. Il reste un septième volume à faire paraître, que Thomsen lui-même avait achevé de mettre sur pied. Il contient la bibliographie palestinienne des années 1940 et suivantes. On peut en espérer la prochaine parution. Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 33-35 : *Endelechius-Entwicklung*. Stuttgart, Hiersemann, 1960, 28 × 20 cm., col. 1-480. Prix : 37,50 marks.

Dans ces trois fascicules du *Reallexikon für Antike und Christentum* l'article *Engel* occupe à lui seul la moitié de la place (col. 53 à 322). Sont traités également : *Endelechius* (rhéteur et poète, fin du IV^e^ siècle). *Energeia* (signification philosophique, usage théologique), *Energoumenoi, Enkolpion* (médaillon), *Enkomion, Enkrateia, Enkyklios Paideia* (enseignement et éducation), *Ennodius, Enodion, Ente* (canard), *Enthusiasmos* (simple complément à *Ekstase*), *Entlassungsruf* (formules pour renvoyer une assemblée, liturgique ou autre), *Entrückung* (enlèvement corporel, passage de la mort à la vie), *Entwicklung*. Dix sections se partagent l'article *Engel* : Heidnisch, jüdisch, gnostisch, christlich, Katalog der Engelnamen (269 noms d'anges sont recensés, dont quatre sont décrits dans autant de sections ultérieures : Gabriel, Michael, Raphael, Uriel). Une dernière section est réservée à l'Ange dans l'art. Cette dernière section est, avec la cinquième (nomenclature des noms d'anges), consacrée surtout aux *realia* et de plus elle s'occupe presque exclusivement de l'ange dans l'art chrétien. Elle établit d'abord le catalogue descriptif de 149 représentations d'anges, depuis les origines jusque 600 environ ; elle les regroupe ensuite d'après le thème (17 thèmes d'inspiration biblique ; 9 thèmes d'autre inspiration), et s'efforce enfin de retracer le développement historique des formes de représentation des anges. Dans les premières sections, une place considérable est réservée à l'angélologie juive, la mieux harmonisée avec l'angélologie chrétienne. Les pages consacrées à cette dernière formeront un traité d'angélologie presque complet basée sur les *realia* des six premiers siècles chrétiens. Ch. Martin, S. J.

Fr. STEGMÜLLER. — *Repertorium Biblicum Medii Aevi.* Tome VI : *Commentaria. Anonyma A-O.* Madrid, Consejo Superior de investigaciones cientificas, 1959, 25 × 18 cm., 512 p.

Le *Repertorium biblicum* de Fr. Stegmüller n'est pas ignoré de nos lecteurs (cfr *N.R.Th.*, 1955, 103-104, 1113; 1956, 893). Il se présente sous forme d'une nomenclature en bref (*incipit, desinit,* auteur et son époque, édition principale existante, et enfin liste des manuscrits) de tous les commentaires bibliques composés durant le Moyen Age latin (dans une acception chronologique très large) existant encore aujourd'hui. Il s'agit le plus souvent de commentaires dont l'original est latin, mais les traductions latines des Pères grecs y sont aussi notées. Stegmüller a divisé cette masse en deux groupements : les commentaires attribués à un auteur, les commentaires anonymes. La première section forme les tomes II à V de son *Repertorium* (7500 numéros environ). Le tome VI englobe la grosse partie (A-O) des anonymes. Le reste sera inclus dans le tome VII. L'ordre suivi en cette seconde partie est l'ordre alphabétique des villes contenant des manuscrits de ces œuvres. Il ne faut pas se faire illusion sur la valeur intrinsèque de ces exégèses. Leur étendue et leur valeur sont fort inégales. La plupart sont restées inexplorées et inédites jusqu'ici. Les savants ou candidats philologues et théologiens, qui sont en mal de recherches et de publications, n'auront donc que l'embarras du choix ! Plus encore que celle des Sentences et des Sommes théologiques ou canoniques, la littérature des commentaires bibliques est embrouillée et complexe. Le *Repertorium* ouvre un sillon dans cette terre sèche et dure. C'est un premier et immense service qu'il rend. Il aide aussi les bibliothécaires à dresser leurs catalogues de manuscrits. Il fournit enfin une masse d'indications précises, indispensables à ceux qui ont à refaire l'histoire littéraire du Moyen Age latin. Ces avantages sont, à eux seuls déjà, plus que suffisants pour légitimer l'intérêt de cet instrument de travail d'excellente facture et mériter à son auteur toute notre reconnaissance. Ch. Martin, S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet v. M. BUCHBERGER, 2e édit. Band V : *Hannover bis Karterios.* Fribourg-en-Br., Herder, 1960, 26 × 18 cm., 12 p., 1384 col.

Avec ce cinquième volume (*Hannover-Karterios*) le *Lexikon für Theologie und Kirche* se trouve à moitié terminé. Si l'on excepte quelques articles de plus grande importance comme *Heil* et *Heilig* avec leurs composés et dérivés, *Kanonistik,* riche en *realia,* et surtout *Jesus Christus,* dont la valeur théologique ne peut échapper, le volume se caractérise plutôt par la multiplicité des courtes notices, surtout des notices biographiques que le hasard de l'ordre alphabétique paraît avoir accumulées à profusion (P. ex. : *Heinrich, Hermann, Hieronymus, Hilarion, Hilarius, Honorius, Hugo, Innocenz, Isaak, Isidoros, Johanna* et *Johannes* (plus de cent colonnes), *Joseph, Juliana* et *Julianus, Karl*). Sur la base de quelques sondages, le chiffre de deux mille cinq articles pour ce volume ne nous paraît pas exagéré, ce qui porterait à vingt-cinq mille environ ceux de l'ensemble du *Lexikon.* Si élargie qu'ait été la place réservée aux questions doctrinales, bibliques, pastorales, comme nous l'avons déjà signalé, le *Lexikon* garde toujours comme note prédominante l'accumulation des *realia* : notices biographiques, géographiques (diocèses et villes épiscopales, territoires missionnaires, abbayes ou centres monastiques importants, centres et institutions universitaires), ordres religieux, etc. Sur ce terrain, il reste presque inégalable et c'est ce qui en fait, pour la recherche des détails concrets sur les personnes et les choses, surtout du monde catholique, un compagnon d'étude indispensable. Ch. Martin, S. J.

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales par B. LOTH et A. MICHEL. Fasc. 9 : *Hefner-Innocent XII.* Paris, Letouzey, 1960, 28 × 20 cm., col. 2033-2288. Prix : 20 NF.

Ce neuvième fascicule des *Tables* du *D.T.C.* (*Hefner-Innocent XII*) ne compte qu'un article particulièrement développé *Immaculée Conception.* Celui-ci reprend

l'ancien exposé qui avait été fait par les PP. Le Bachelet et Jugie, et, le suivant section par section, le complète méthodiquement par les références aux passages dispersés du *D.T.C.* où le sujet a encore été traité, et par la bibliographie particulièrement abondante parue depuis trente ans. Le fascicule multiplie, par contre, les courtes mais précieuses biographies de théologiens récents ou contemporains, toujours accueillies avec faveur, par la difficulté où l'on est d'en trouver (p. ex. Henry, d'Herbigny, Héris, Herrmann, Hilaire de Barenton, Hoberg, Hocedez, Huby, Hugon, etc., etc.). Nous avons trop récemment insisté sur les caractéristiques qui donnent à ces *Tables* leur pleine valeur, pour qu'il soit nécessaire d'y revenir encore (cfr *N.R.Th.*, 1960, p. 653-654).

Ch. Martin, S. J.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. Galling. Lief. 64-85. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, 28 × 20 cm., 1756 col. et XXXV p. Prix : 97 marks.

Le quatrième tome de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* avec lequel s'achève la lettre O a paru en l'espace d'un peu moins d'un an, ce qui est pleinement conforme aux prévisions. Le progrès de l'édition est donc satisfaisant. La physionomie du quatrième tome ne diffère guère de celle des précédents volumes et il suffira de renvoyer à nos recensions antérieures pour la connaître. Sont à signaler surtout par l'étendue et l'approfondissement du sujet les articles : *Kunst* (art et religion, phénoménologie ; histoire de l'art religieux dans les différentes cultures et civilisations ; art et foi chrétienne) et dérivés : *Kunsterziehung* et *Kunsthandwerk* ; *Liturgie* et *Liturgik* ; *Luther* (vie et écrits, théologie), composés ou apparentés dont *Luthertum* (confession luthérienne, état actuel des églises luthériennes, missions, etc.) ; *Malerei und Plastik* (leur développement à travers les âges, considéré surtout dans l'art chrétien) ; *Mission* et multiples composés ; *Mittelalter* et surtout *Mittelalterliche Literatur* (latine, allemande), *Musik, Mystik, Mythos und Mythologie, Natur* et composés ou apparentés : *Natürliche Religion und Theologie, Natur und Christentum, Natur und Übernatur, Naturalismus, Naturdienst, -gesetze, -gottheiten, -mythologie, -philosophie, Naturrecht, Naturvölker, Naturwissenschaft; Offenbarung, Opfer, Orthodoxe Kirche* et *Orthodoxie*. Divers articles sur le culte marial et la mariologie permettent de se faire une idée des positions assez variables et parfois nuancées existant actuellement dans les milieux luthériens. Enfin, trente-cinq pages de planches photographiques illustrent les articles consacrés à l'art et à la peinture. Ch. Martin, S. J.

H. Aurenhammer. — *Lexikon der christlichen Ikonographie.* Lief. 2 : *Albert von Trapani (Schluss) bis Antonius Eremita.* Vienne, Br. Hollinek, 1960, 22 × 16 cm., VIII-80 p. Prix : 17,60 marks.

Le Lexique d'iconographie chrétienne d'Aurenhammer a déjà été décrit dans ses lignes essentielles (cfr *N.R.Th.*, 1960, 657-658). Le deuxième fascicule (fin de *Albert von Trapani* jusque *Antonius Eremita*) se fait remarquer comme le premier par la densité et la quantité de renseignements fournis tant en ce qui concerne l'information des sources que la description des thèmes iconographiques. L'énumération de quelques titres peut indiquer l'extension du champ inventorié : personnages bibliques de l'Ancien et Nouveau Testament (*Aminadab, Amos, Anna,* mère de la Vierge Marie), d'apocryphes ou de légendes (*Alexander der Grosse*), apôtres, saints et martyrs (*Andreas apost., Allerheiligenbild, Alexius, Aloysius, Amand, Ambrosius, Antonius Eremita,* etc.). Mais les scènes ou objets traités sont plus rares : scènes bibliques (*Anbetung der Hirten, des Kindes, der Könige, des Lammes*), objets symboliques (*Anker*). Ce domaine paraît déjà suffisamment étendu et varié pour que l'on craigne ou regrette que le *Lexikon* ne soit que l'œuvre d'un seul homme. Il est sûr que dans le domaine de l'iconographie chrétienne, le nombre des *realia* s'étend presque à l'infini, surtout si l'on y annexe ce que la piété populaire et le folklore qui l'a concrétisée, ont pu inventer. Et l'on ne voit guère un homme supporter à lui seul le poids d'une tâche aussi démesurée. A cela sans doute l'auteur répondra que son ambition s'est limitée à un

certain nombre de thèmes bien déterminés et qu'à leur sujet ce n'est pas l'ensemble de la documentation qu'il a entendu rassembler, mais simplement mettre en relief, avec exemples choisis à l'appui, le développement et la ramification iconographique que ces thèmes ont pris au cours des siècles et dans la mesure où l'état actuel des recherches permet de les déceler et décrire. C'est dans cette perspective limitée, nous semble-t-il, qu'il faut juger l'ouvrage. Si on l'accepte comme base d'appréciation, le *Lexikon* prend alors toute sa valeur et recueillera un éloge mérité.

Ch. Martin, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte

C. Charlier, O.S.B. — *Bijbel lezen met de Kerk*. Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 25 × 15 cm., 348 p. Prix : 260 frs broché ; 290 frs relié. — Après dix ans, le beau livre de Dom Célestin Charlier (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 417) n'a rien perdu de son actualité. Les rééditions nombreuses prouvent que « La lecture chrétienne de la Bible » demeure sans doute l'introduction à la Bible la meilleure et la plus adaptée aux fidèles d'aujourd'hui. Nous savons gré aux moines de l'abbaye d'Oosterhout d'avoir élargi la diffusion de cet ouvrage en le traduisant en néerlandais. Cette entreprise n'était pas aisée, car le style de l'auteur est dense, vivant et personnel ; les traducteurs ont pleinement satisfait à leur tâche. Peut-être certains puristes auront-ils la mauvaise grâce de leur reprocher quelques néologismes. Nous ne nous arrêterons pas à ces vétilles et féliciterons chaudement les moines d'Oosterhout pour l'œuvre véritablement ecclésiale qu'ils viennent de réaliser. L'éditeur n'a rien ménagé pour rendre la présentation du volume claire, soignée, attrayante, mais le prix de l'édition française se voit plus que triplé. Nous regretterons aussi la suppression des notes bibliographiques et surtout de la table analytique qui facilitaient tellement la consultation ; nous espérons les retrouver dans les éditions ultérieures que nous souhaitons nombreuses. — J. R.

M.-H. Lelong, O.P. — *Saint Jean parmi nous*. Le prologue. Coll. Epiphanie. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 19 × 12 cm., 324 p. Prix : 9,90 NF. — Traduire un traité de théologie spéculative en mots de tous les jours, voilà bien œuvre audacieuse et ardue. Le propos de l'auteur s'inscrivait dans cette ligne : mettre le prologue de saint Jean à la portée du grand public. Remercions-le d'avoir osé tenter cette gageure, et surtout d'avoir démontré qu'elle était réalisable. Dans un style riche et enjoué, provoquant par endroits, brillant parfois, toujours alerte, l'auteur nous donne une paraphrase moderne de la clef de voûte johannique. Certains exégètes s'étonneront des libertés qu'il prend par rapport à son texte, et des développements inattendus qu'il tire des 18 versets du prologue. Mais le P. Lelong ne fait pas œuvre d'exégèse ; il ne s'adresse pas aux spécialistes. Il médite ces versets familiers avec la vaste culture, la verve sautillante, le sens du concret, mais aussi la maturité religieuse d'un chrétien de son siècle. N'oublions pas que ces 26 chapitres ont fait l'objet d'émissions radiophoniques. Ecoutons la voix du vieil apôtre, rajeunie, passant par nos micros et nos haut-parleurs : saint Jean est parmi nous. — J. R.

J.-P. Charlier, O.P. — *Le Signe de Cana*. Essai de théologie johannique. Coll. Etudes religieuses, 740. Bruxelles, La pensée catholique, 1959, 19 × 13 cm., 93 p. Prix : 36 frs.

Dom J. de Monléon. — *Les Noces de Cana*. Paris, Nouvelles éditions latines, 1959, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 450 frs fr. — Deux intéressantes réflexions sur le sens spirituel du récit de Cana, qui contribueront à nourrir notre méditation. Les titres manifestent l'intention des auteurs. « Le Signe de Cana » s'attache à pénétrer le sens du mystère de Cana, d'après les thèmes vétéro-testamentaires des épousailles et du vin des promesses. Le *signe*, c'est d'une part la libéralité divine promise aux temps messianiques et préfigurée dans l'eucharistie ; c'est encore l'annonce de l'accession de Marie, au nom d'Israël devenant l'Eglise, au banquet de l'Epoux. Peut-être cette brochure, exagérant

la portée mariale du récit, insiste-t-elle davantage sur les « harmoniques du mystère » que sur le mystère lui-même, qui se situe avant tout par rapport à l'« heure » de Jésus. — Dans « Les Noces de Cana », Dom de Monléon nous présente une série d'élévations à partir du récit évangélique. C'est toute une spiritualité du mariage et une école de vie intérieure dans le sillage de la Vierge qui se trouve ici esquissée, dans la ligne et avec les mots de saint Bernard et des commentaires spirituels médiévaux. Ce petit livre enchantera les âmes contemplatives. — J. R.

M. Poncelet, R.S.C.J. — *Le mystère du sang et de l'eau dans l'évangile de saint Jean.* Coll. L'eau vive. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 16 × 13 cm., 184 p. Prix : 5,70 NF. — Ce petit livre, né d'une réflexion priante sur le quatrième évangile, aidera la méditation des dévots du Sacré-Cœur. L'auteur nous présente en effet une relecture des thèmes johanniques à la lumière de la Charité divine manifestée dans le cœur percé de Jésus en croix (Jn 19, 33-37). La réalité de l'amour incarné qui se révèle à nous par la blessure du côté du Christ, source de sang rédempteur et d'eau vivifiante, l'auteur nous apprend à la contempler en nous faisant regarder longuement « celui qu'ils ont transpercé ». Pages bienfaisantes qui ne manqueront pas de communiquer à leurs lecteurs un peu de cette intense ferveur dont elles sont pénétrées. — J. R.

M. Horowitz. — *Initiation à la littérature hébraïque de la Bible à nos jours.* 25 textes annotés et traduits. Troisième degré. Paris, Institut de la connaissance hébraïque, 1960, 25 × 18 cm., x-86-167-vi p. — Tout hébraïsant doit connaître les publications, remarquables de pédagogie, de M. Maurice Horowitz. A côté de son « Initiation à la langue hébraïque en 100 mots » et de son « Précis de grammaire hébraïque » existait déjà un « Manuel d'hébreu » comprenant deux degrés. Le volume que nous présentons leur fait suite ; il offre aux étudiants du 3e degré un choix de textes annotés et traduits. Nous y trouvons des récits et des poèmes tirés de la Bible, des extraits de la Mishna et de la liturgie synagogale, du commentaire de Rashi et de Maïmonide, des œuvres d'auteurs juifs caractéristiques s'échelonnant du XIe au XXe siècle. Le recueil se termine par la Charte de l'Indépendance et l'hymne national d'Israël. Les textes, d'abord vocalisés, perdent progressivement leurs *neqoudôt* ; chaque extrait est suivi d'exercices appropriés pour aider l'étudiant à s'exprimer en hébreu en employant les mots qu'il vient de lire. Nous souhaitons à cet ouvrage de M. Horowitz, comme aux précédents, une large diffusion, et nous exprimons le désir de voir la série s'enrichir d'un recueil de chants israéliens (avec mélodies), la musique et le rythme restant les plus précieux adjuvants de la mémoire. — J. R.

C. F. D. Moule. — *An Idiom-Book of New Testament Greek.* 2e édit., Cambridge, University Press, 1959, 22 × 14 cm., xii-246 p. Prix : 30 sh. — Accueillons avec joie la nouvelle édition de l'étude de l'excellent helléniste qu'est le Professeur C. F. D. Moule sur le grec du N.T. Son but n'est pas de remplacer les grammaires scientifiques, mais d'offrir à l'étudiant en théologie un instrument utile et pratique pour l'aider à comprendre les textes bibliques dans leur forme littéraire propre. Après une brève introduction sur la langue du N.T., l'auteur traite successivement les particularités importantes du grec néotestamentaire : verbes, adjectifs, substantifs, prépositions, remarques de syntaxe et tournures caractéristiques. Les derniers chapitres, fort suggestifs, concernent les sémitismes, les latinismes et quelques formes stylistiques remarquables. Une dizaine de pages de « notes et corrections » ont été ajoutées à la 1re édition, d'après les suggestions des recenseurs. Un index des passages cités, une table des auteurs et des matières complète cet excellent manuel qui rendra d'appréciables services aux étudiants de langue anglaise, et à nombre d'autres. — J. R.

Théologie

J. Isaac, O.P. — *La révélation progressive des personnes divines.* Coll. Lumière de la foi. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 212 p. Prix : 8,40 NF. —

Une note nous signale que « le présent ouvrage est la reproduction, à quelques détails près, de douze conférences données... aux maîtresses des novices de France ». L'on ne sera peut-être point d'accord avec l'auteur dans toutes ses interprétations (et l'on sourira de la distraction qui lui fait situer la Visitation à Jérusalem) ; dans l'ensemble toutefois, ces pages constituent un bon exposé de ce point de notre foi, bien mis à la portée de laïcs cultivés. — L. R.

Cl. McAuliffe, S. J. — *De sacramentis in genere.* St. Louis, Herder, 1960, 21 × 14 cm., XVI-224 p. Prix : $4.00. — Rédiger à l'intention des séminaristes, qui ont peine à comprendre un latin alambiqué, un manuel écrit dans une langue simple et où les notions soient convenablement expliquées, tel est le dessein, modeste mais utile, que s'est assigné l'auteur. Il nous semble avoir pleinement réussi : son manuel est clair, solide et sainement traditionnel. — L. R.

P. B. Garland. — *The Definition of Sacrament According to Saint Thomas.* Coll. Publications sériées de l'Université d'Ottawa, LX. Ottawa, The University of Ottawa Press, 1959, 24 × 16 cm., x-115 p. Prix : $4.00. — Saint Thomas a défini le sacrement « signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines » (III, 60, 2). L'auteur montre d'abord que cet énoncé réalise toutes les conditions d'une parfaite définition métaphysique. Il établit ensuite qu'il s'applique de façon univoque aux sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ceux-ci se distinguent dans la ligne même de la signification : les sacrements de la Loi Ancienne signifient une causalité efficiente dans laquelle ils ne jouent aucun rôle efficient ; ceux de la Loi Nouvelle sont signe d'une causalité dont ils sont en même temps les instruments (bien que, précise l'auteur, le signe comme tel n'exerce aucune causalité efficiente). Ce travail est clair, précis et bien documenté ; on regrette toutefois le peu de développement donné à un point aussi important que l'intime relation qui, dans les sacrements chrétiens, unit la signification et la causalité. — L. R.

A. M. Javierre. — *La sucesión primacial y apostólica en el Evangelio de Mateo.* Datos para el problema de la sucesión apostólica. Cuaderno 1°. Coll. Biblioteca del « Salesianum », 49. Turin, Soc. Editr. Internaz., 1958, 24 × 17 cm., 68 p. Prix : 350 lires. — Ce volume contient les résultats d'une enquête entreprise par l'A. parmi les exégètes et théologiens catholiques sur la succession apostolique et primatiale dans l'évangile de S. Matthieu : celle-ci peut-elle être affirmée sur la base des deux textes fameux : Mt 16, 18 et 18, 18 et comment y est-elle contenue ? L'A. analyse les réponses émanant de 34 représentants de la science catholique, pour la plupart européens, et expose brièvement leurs conclusions. Il propose ensuite quelques réflexions qui se dégagent de cette enquête : elles tendent à souligner combien l'exégèse actuelle se montre soucieuse du contexte littéraire et doctrinal de l'Ecriture et elles révèlent d'autre part les divergences qui persistent parmi les théologiens sur le sens exact et la portée de l'implicite dans la Révélation. Pour limité qu'il soit dans son objet et son étendue, ce gallup théologique original rendra service à ceux qui, en vue de l'enseignement ou de la catéchèse, abordent l'Ecriture pour y chercher une justification des dogmes majeurs de la synthèse catholique. — G. D.

A. M. Javierre. — *La primera « diadochè » de la patrística y los « ellógimoi » de Clemente Romano.* Datos para el problema de la sucesión apostólica. Cuaderno 2°. Coll. Biblioteca del « Salesianum », 40. Turin, Soc. Editr. Internaz., 1958, 24 × 17 cm., 158 p. Prix : 800 lires. — Voici une étude très solide et très approfondie d'un texte-clef concernant la succession apostolique, celui de la première lettre de Clément de Rome (ch. 42 et 44). L'A. nous y retrace d'abord l'histoire de son exégèse, depuis Rothe et Bauer, en passant par Harnack et Sohm jusqu'à Lietzmann et von Campenhausen, ensuite les divers essais d'interprétation qui s'échelonnent d'une affirmation à une négation résolue de la succession apostolique. Reprenant à son tour le problème et étudiant avec soin les mots principaux, surtout le terme « ellogimoi » dans le contexte clémentin, l'A. conclut son enquête en montrant que, s'il n'y a pas d'allusion explicite à la succession apostolique chez Clément, l'allusion précise à la

diadochè la suppose indubitablement. Cette excellente contribution à l'exégèse patristique, agrémentée d'une bibliographie choisie, rendra un service signalé à ceux qui s'intéressent au problème délicat que pose la question de la succession apostolique dans la conjoncture œcuménique contemporaine. — G. D.

H. Jedin. — *Brève histoire des conciles.* Paris-Tournai, Desclée et C^ie^, 1960, 19 × 14 cm., 214 p. Prix : 8,40 NF. — Voici, présentée au public de langue française, l'Initiation à l'histoire des Conciles, due à la plume du grand historien du Concile de Trente, Mgr Jedin. On voudra bien se reporter à la recension que nous avons faite de l'ouvrage original dans la *N.R.Th.*, 1960, p. 84, afin de connaître notre appréciation sur ce volume, si utile dans les conjonctures présentes. — G. D.

R. Veillet. — *Les Etats généraux de l'Eglise; Le concile œcuménique.* Paris, Edit. Fleurus, 1961, 18 × 13 cm., 240 p. Prix : 7,50 NF. — Ce petit volume entend livrer au grand public les éléments d'information indispensables sur ce qu'est un Concile œcuménique, sa composition, son autorité, sa méthode de travail (d'après le précédent Concile du Vatican, ce qui n'est peut-être pas la meilleure référence). Deux appendices donnent un aperçu sur l'idée conciliaire dans l'Orthodoxie et la Réforme. Bien qu'il se cantonne le plus souvent dans les généralités, l'A. fait quelquefois appel à l'histoire et trace opportunément les devoirs qui incombent à tout fidèle dans cette période de préparation au prochain Concile. — G. D.

G. Huber. — *Vers le concile.* Dialogues sous la colonnade de Saint-Pierre. Paris, Bonne Presse, 1961, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 4,80 NF. — Cette petite initiation au prochain Concile du Vatican se recommande par son style alerte et son souci d'information objective (il sort de la plume d'un journaliste qui est en même temps théologien) : origine du Concile, ses visées lointaines, ses buts immédiats : la réforme de l'Eglise, ses thèmes et sa préparation, tous ces sujets sont abordés tour à tour sous la forme de conversations entre un journaliste et un religieux, vivant à Rome et bibliothécaire de profession. En réalité, c'est au bibliothécaire plus qu'au journaliste que revient le mérite du livre, car, en dehors des publications officielles, les gens de la presse, même les plus astucieux, restent sur leur faim. On y trouvera une documentation sérieuse et solide plus que des anecdotes inédites. — G. D.

G. Tavard. — *Petite histoire du mouvement œcuménique.* Coll. « Omnes gentes ». Paris, Fleurus, 1960, 19 × 13 cm., 246 p. Prix : 7,75 NF. — Cette petite histoire du Mouvement œcuménique retrace la genèse du mouvement du XIX^e^ siècle à nos jours et s'attache particulièrement à y souligner la contribution anglicane. Le mérite principal du volume me semble résider dans la brève esquisse qu'il nous donne de l'œcuménisme catholique, du moins de la part prise par des catholiques dans l'œuvre de la réunion, en particulier les conversations de Malines, l'Una Sancta en Allemagne, et les divers contacts en Angleterre et en France. On y trouvera également les développements les plus récents du Mouvement œcuménique et du Conseil qui l'incarne, jugés avec bienveillance et pénétration. L'ouvrage, écrit d'une manière très concrète, fourmille d'anecdotes et de détails qui en rendent la lecture très attrayante. — G. D.

Célibat et sacerdoce. Comité d'études doctrinales de Lille. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : 3 NF. — Mise au point doctrinale et pratique, qui souligne d'abord la signification propre du célibat ecclésiastique par rapport à la chasteté du religieux comme tel, et ses relations avec les ministères sacerdotaux. Tablant sur les études récentes de la sexualité, il marque avec un réalisme exigeant mais stimulant dans quel progrès de maturité humaine et spirituelle s'intègre le culte de la chasteté. Opuscule solide, suggestif et bienfaisant pour tous les prêtres et pour maints laïcs. — L. R.

J. A. Wahl, C.O. — *The Exclusion of Woman from Holy Orders.* Coll. The Catholic University of America. Studies in Sacred Theology (Second Series) N. 110. Washington, The Catholic University of America Press, 1959, 23 ×

15 cm., x-69 p. Prix : $1.00. — Après avoir résumé en sept pages ce qu'il a trouvé dans l'Ecriture, la Tradition et le Magistère concernant le rôle social de la femme et sa participation au ministère du culte public, l'A. présente le chapitre central de sa dissertation doctorale. Est-ce bien la pratique et la doctrine de l'Eglise d'exclure les femmes des ordres sacrés et pourquoi? De la façon la plus classique, en s'attardant deci delà sur des évidences, W. mène son enquête dans l'Ecriture (examen de 1 Co 14, 34-35 et 1 Tim 2, 11-12), chez les Pères et les théologiens, sans guère dépasser la scolastique. On le comprend puisque « S. Thomas a traité excellemment de la question ». Il ressort de ce défilé de témoignages que, dans l'Eglise catholique, conformément à l'institution par le Christ, le sacerdoce est réservé à l'homme. Le motif fondamental invoqué par la tradition est que la femme, égale à l'homme dans sa dignité personnelle et sa destinée, lui est cependant socialement subordonnée. L'A. justifie cela aux yeux de la raison par un rappel assez sommaire de ce que pensent la psychologie moderne de la différence psychologique et fonctionnelle des sexes et la doctrine catholique sur la nature du sacerdoce. — J. B.

Cardinal S. Wyszynski. — *L'esprit du travail.* Paris, Edit. du Cerf, 1960, 19 × 13 cm., 232 p. Prix : 15 NF. — Traduction, par J. Adamkiewicz, d'un recueil de conférences doctrinales et pratiques sur la spiritualité du travail. Très averti des conditions actuelles du travail, des problèmes et théories qu'il suscite, l'A. inculque avec maîtrise et clarté sa signification dans le plan de la création et de la rédemption, ses fonctions personnalisante et sociale, le secret de sa sanctification, le sens du repos. En annexe, une précieuse bibliographie sur le travail, établie par le P. J. Cousineau, S. J. — L. R.

M. D. Chenu. — *Pour une théologie du travail.* Coll. Esprit. Paris, Edit. du Seuil, 1955, 19 × 12 cm., 128 p. Prix : 330 frs. — Composée d'un essai sur « la théologie du travail », d'abord paru dans la revue *Esprit*, et de deux articles, l'un sur « l'homo œconomicus et le chrétien », l'autre sur « le devenir social », cette plaquette fournit un fort bon aperçu des orientations maîtresses de cette recherche théologique si intéressante par l'ampleur et l'urgence du problème auquel elle s'attaque et par le beau courage avec lequel elle est menée. — L. R.

Morale et psychologie

Mgr A. Janssen. — *De mens en zijn lichaam.* Moraaltheologische verhandelingen. Coll. Keurreeks van het Davidsfonds, 79. Louvain, Davidsfonds, 1960, 20 × 13 cm., 237 p. Prix : 84 frs broché ; 114 frs relié. — Le corps est plus que le compagnon de l'homme. Il est lui-même. Il est associé étroitement à la personne humaine et, par conséquent, à l'élaboration de son salut éternel. De là, le respect de la morale chrétienne pour le corps depuis le début de son existence jusqu'au tombeau et au-delà. Ce livre substantiel, d'une doctrine sûre, de lecture agréable, met en lumière l'estime chrétienne pour le corps (sa culture, sa santé, le sport) et la valeur morale de la mutilation sous toutes ses formes (médicale, esthétique, expérimentale, etc.). L'auteur admet la greffe de l'homme sur l'homme pour une cause grave, lorsque la vie et les fonctions du donneur n'en seront pas empêchées, par exemple, habituellement, la cession d'un organe double. La moralité des interventions de l'Etat n'est pas oubliée. — R. C.

E. F. Healy, S. J. — *Medical Ethics.* Chicago, Loyola University Press, 1956, 23 × 16 cm., xxii-440 p. Prix : $6.00.

E. F. Healy, S. J. — *Etica medica.* Mexico, Buena Prensa, 1959, 23 × 16 cm., xxii-490 p. Prix : $6.25. — Après quelques pages substantielles sur les principes fondamentaux de la morale, appliqués à la vie des médecins, ce livre nous fait faire, en une dizaine de chapitres et sous la forme très pratique de cas de conscience concrets, un tour d'horizon complet de la morale médicale. L'auteur est au courant des dernières données scientifiques et donne, avec un grand effort de clarté, des solutions sages. Bibliographies et excellente table alphabétique. — R. C.

M.-J. André. — *Equilibre. Fidélité à la nature et à la grâce.* Paris, Alsatia, 1959, 19 × 14 cm., 173 p. — Trouver un équilibre, c'est le rêve de l'homme : en lui-même, dans l'univers des hommes et des choses. L'auteur nous montre toute la complexité de cet unique problème, tous les aspects du déséquilibre humain et du retour à un équilibre qui soit harmonie, mais tout autant dynamisme infini, de l'homme et de la grâce, du corps et de l'âme, du psychisme et de l'esprit, de la présence au monde et de la séparation du monde, de la prière personnelle et de la prière liturgique, de l'action et de la contemplation. Synthèse très actuelle, nourrissante en sa brièveté condensée. — R. C.

L. de Lavareille, S. J. — *Psychologie au service du chrétien.* Essai de Psychologie vitale. Avignon, Aubanel, 1960, 23 × 14 cm., 192 p. Prix : 12 NF. — Essai, ou suite d'essais, toujours pleins d'inattendu et stimulant la méditation. L'ouvrage précédent de l'A., *Psychologie et Christianisme,* y est complété d'abord par des mises au point touchant divers problèmes de psychologie vitale, puis par un ensemble riche et varié d'observations et directives groupées en paragraphes et chapitres très brefs. Elles concernent liberté, autorité, obligation, amour, exigences d'une authentique culture religieuse, place de l'oraison et de l'examen... et ensuite des formes de thérapeutique chrétienne (unissant les adjuvants psychiques au rétablissement surnaturel) de troubles ou penchants comme angoisse, pessimisme, timidité... L'insistance sur la complexité et le caractère partiellement inconscient des rouages en jeu, loin de détourner de l'ascèse, découvre l'étendue du champ offert à la liberté et la portée de ses options. — L. R.

G. L. Vogel. — *Psychologie des profondeurs et amour du prochain.* Paris, Spes, 1961, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : 3,60 NF. — Traduit de l'allemand par S. Hutin. Vulgarisant de façon simple et claire les principales notions courantes en psychologie des profondeurs, l'A. rencontre la question : cette psychologie fait-elle concurrence à la charité en dispensant, p. ex., du pardon authentique? Concurrence, si, ignorant le véritable amour surnaturel, on lui cherche dans la psychologie un succédané décevant — comme cette thérapie qui, évacuant la moralité, ne verrait dans la conscience du péché que complexe à réduire ; concours fécond, au contraire, quand le psychologue, mû par la charité, conspire à son emprise sur tout l'homme, ou que la charité s'éclaire des indications psychologiques. — L. R.

Varia

H. Brahy. — *Le Rassemblement des Aigles* ou le Mystère de Dieu dévoilé par Ittahor. Tome I : Introduction. Le secret scientifique des apparitions mariales découvert. Romsée, H. Brahy, 1960, 25 × 16 cm., 416 p. — Subtil hébraïsant et vaguement cabaliste, l'auteur, qui est aussi ingénieur, entreprend de mettre les mathématiques au service des apparitions mariales. Non sans une pointe de fanatisme, il tente donc de « dévoiler » la « sagesse cachée » de Dieu à l'aide des révélations de la Vierge — d'où son pseudonyme (Ittahor = avec elle la lumière) — par un système compliqué d'équations. La méthode : comparer la valeur numérique de certaines expressions hébraïques de l'Ecriture à celle d'autres mots, préalablement traduits en hébreu, tirés des récits des apparitions de Notre-Dame à Lourdes, Pontmain et Fatima. S'il y a peu, très peu d'exégèse dans ce livre (voir p. ex. l'interprétation fantaisiste de Mt 24, 28 attribuée p. 200 aux « Pères de la Compagnie de Jésus, reviseurs de la Bible de Crampon » alors que l'auteur, traduisant mal le verset, comprend dans un sens littéral la simple application d'un proverbe), par contre, on y voit fleurir à chaque pas une exubérante imagination jointe à une mentalité volontiers polémique. Certains s'amuseront à parcourir ces pages de « récréations mathématiques » que la majorité trouvera fastidieuses. Vraiment, il est bien difficile d'encourager l'auteur à poursuivre son dessein. — J. R.

A. du Sarment. — *Claudel et le prêtre.* Coll. Etudes religieuses, 746. Bruxelles, Pensée catholique, 1960, 19 × 13 cm., 60 p. Prix : 24 frs. — L'auteur observe avec raison qu'un des traits les plus caractéristiques de Claudel est son esprit

d'apostolat, qui le porte à vouloir amener à Dieu le monde entier. Le poète sera donc le collaborateur zélé du prêtre qui, par les sacrements qu'il administre, par sa prédication, par sa prière, par toute sa vie, est l'intermédiaire normal entre l'âme et son Créateur. On trouvera dans ce recueil de fort beaux textes qui traduisent comme Claudel sait le faire cette collaboration. — E. D.

L. Chaigne. — *Prier Dieu avec les poètes.* Poèmes catholiques d'aujourd'hui. Coll. Bibliothèque Ecclesia. 6e édit., Paris, Fayard, 1961, 19 × 14 cm., 271 p. Prix : 12 NF. — Cinquante-quatre poètes sont représentés dans ce recueil. L'aîné, l'abbé Le Cardonnel, est de 1862, le benjamin, Ch. le Quintec, de 1926. Parmi eux, quelques grands noms de prosateurs, qui ont été poètes à leurs heures : MM. Daniel-Rops, Jean Guitton, Fr. Mauriac. Dans une masse considérable, « énorme », dit la prière d'insérer, M. Chaigne a choisi avec bonheur les poèmes où la prière unit le mieux la valeur littéraire à la valeur foncièrement religieuse. Il les a répartis suivant les grands thèmes de la vie chrétienne. Dans son introduction, sorte de petit discours sur la poésie catholique, il marque fort bien le caractère particulier des auteurs. — E. D.

J. Barbier. — *La prière chrétienne à travers l'œuvre de Charles Péguy.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1959, 18 × 13 cm., VIII-199 p. — Particulièrement qualifié par sa grande étude sur *Le vocabulaire, la syntaxe et le style des poèmes réguliers de Péguy,* l'A. montre ce que celui-ci doit à la Bible, à ses thèmes et symboles, à son style, au rythme des psaumes notamment, ainsi qu'à la Liturgie, avec les balancements du latin et toute la variété des formes litaniques. Puis, comment, à la même école, le poète retrouve les conditions de la prière : foi vive, silence, faim spirituelle, espoir joyeux... Une place spéciale est faite aux prières mariales. Citations à chaque page. — L. R.

M. Dutli-Rutishauser. — *Il lui sera beaucoup pardonné... Histoire d'une sœur de Béthanie.* Roman. Coll. « De toutes rives ». Mulhouse, Salvator ; Tournai-Paris, Casterman, 1959, 19 × 14 cm., 292 p. Prix : 93 frs b. — « Le livre de l'enfance, de la faute et de la grâce », la triste histoire de Marianne Dupont qui tombe dans le vice et commet le crime d'infanticide. Mais Marianne se reprend et, chez les Sœurs de Béthanie, se réhabilite, non d'ailleurs sans lutte. Livre aussi de la mauvaise éducation : « Si on m'avait dit avec toute la clarté voulue où était le danger et comment il fallait y résister... » — E. D.

A. Finet. — *Le chemin de toute la terre.* Nouvelles. Genève, Labor et Fides, 1960, 18 × 12 cm., 95 p. — Cinq récits d'existences humbles, mais ouvertes sur l'autre monde. Le troisième est une sorte de variation sur le *Grand Meaulnes* et sur l'*Ane Culotte.* Si ces existences n'appartiennent pas toujours à l'humanité exemplaire, du moins on n'y prend pas le mal pour le bien. — E. D.

J. Mersenne. — *On nous prend pour des enfants.* Coll. « Adolescent, qui es-tu? » Série « romans ». Tournai-Paris, Casterman, 1959, 19 × 13 cm., 184 p. 4 h.-t. Prix : 54 fr. b. — Trois histoires dont la dernière est comme la réponse aux interrogations posées par les deux autres. A l'âge indécis où meurt l'adolescence, des garçons cherchent douloureusement les axes de leur vie d'homme. Option que chacun est seul à faire et qui dépend tellement de l'amitié ou du refus des autres. Usant d'un style sans prétention et d'une composition originale de son récit, l'A. sera apprécié de ses jeunes lecteurs et les parents trouveront matière à réflexion. — J. B.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Adam A. — *Antike Berichte über die Essener.* Berlin, W. de Gruyter, 1961, VIII-64 p. 9 marks.

Alberti A. — *Le message des évangiles.* Paris, R. Laffont, 1961, 534 p. 19,73 NF.

Alejandro J. M., S. J. — *Estudios Gnoseológicos.* Barcelone, J. Flors, 1961, XII-309 p.

Alonso M. A., S. J. — *Pedro Hispano. Scientia libri de animo.* 2e édit., Barcelone, J. Flors, 1961, XLVIII-503 p.

AMBROISE DE MILAN. — *Des sacrements. Des mystères.* Nouv. édit. augmentée de *L'explication du symbole.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 230 p. 13,20 NF.

AMIOT Fr., P.S.S. — *365 méditations sur les évangiles et S. Paul.* Tome IV. *Temps après la Pentecôte.* Paris, Aubier, 1961, 274 p.

ANCIAUX P. — *Le sacrement du mariage.* Louvain, Nauwelaerts, 1961, 324 p. 130 FB.

ARNALDICH L., O.F.M. — *Los estudios biblicos en España desde el año 1900 al año 1955.* Madrid, Consejo superior de investigaciones cientificas, 1957, 246 p.

BARTH K. — *Dogmatique.* Vol. III : *La doctrine de la création.* Tome II. Genève, Labor et Fides, 1961, XII-361 p.

BECK H. — *Möglichkeit und Notwendigkeit.* Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1961, VIII-136 p. 13,60 marks.

BEEK M. A. — *Auf den Wegen und Spuren des Alten Testaments.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, VIII-308 p. 24 marks broché; 28 marks relié.

BENDER W. — *Die Lehre über den Heiligen Geist bei Tertullian.* Munich, M. Hueber, 1961, XVII-185 p. 18 marks.

BÉRULLE (Cardinal de). — *Les mystères de Marie.* Edit. M. RIGAL. Paris, Grasset, 1961, 268 p. 12 NF.

Bibliografia Missionaria Anno XXIV : 1960. Rome, Pont. Univers. di Prop. Fide, 1961, 189 p.

BOISMARD M.-E., O.P. — *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre.* Paris, Edit. du Cerf, 184 p. 10,80 NF.

BOYER A. (Chan.). — *« Faire face ».* Paris, Edit. de l'Ecole, 1960, 62 p.

Breviarium Romanum. Editio typica. Cité du Vatican. Typis polyglottis vaticanis, 1961, 4-80*--1298-[209]-(62)-3 p.

BRUNNER A. — *Geschichtlichkeit.* Berne, Francke, 1961, 204 p. 18 frs.

CALIPPE (Abbé). — *Le « Journal d'un prêtre d'après-demain » (1902-1903).* Edit. E. POULAT. Tournai, Casterman, 1961, 336 p. 135 FB.

CARRÉ A.-M., O.P. — *Prêtres et laïcs apôtres de Jésus-Christ.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 173 p. 6 NF.

CERBELAUD SALAGNAC G. et B. — *Irlande île des saints.* Paris, A. Fayard, 1961, 320 p. 15 NF.

CHANSON P. — *Comment parler aux incroyants.* Paris, Mame, 1961, 256 p. 8,95 NF.

CLUNY R. — *La légende dorée de Martin des Gaules.* Paris, A. Fayard, 1961, 147 p. 8,50 NF.

CODY A., O.S.B. — *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews.* St. Meinrad (Indiana), Grail Publications, 1960, XIII-227 p. $ 5.00.

COPPENS J. et L. DEQUEKER. — *Le Fils de l'homme et les saints du Très-Haut en Daniel, VII, dans les Apocryphes et dans le Nouveau Testament.* 2e édit., Louvain, Publications Universitaires, 1961, 108 p. 75 FB.

CORETH E., S. J. — *Metaphysik.* Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1961, 672 p.

COURTOIS G. (Abbé). — *L'heure de Jésus. 4e série.* Paris, Edit. Fleurus, 1961, 206 p. 8,75 NF.

CROUZEL H., S. J. — *Origène et la « connaissance mystique ».* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 640 p. 420 FB.

DANIEL-ROPS. — *Vatican II.* Paris, A. Fayard, 1961, 184 p. 7,50 NF.

D'AVACK G. — *Il sacerdozio e Maria.* Milan, Edit. Ancora, 1961, 105 p. 350 lires.

DÉFENSOR DE LIGUGÉ. — *Livre d'étincelles.* I *(Ch. 1-32).* Edit. H.-M. ROCHAIS, O.S.B. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 428 p. 18 NF.

DES ALLUES E. — *Toumliline. A la recherche de Dieu. Au service de l'Afrique.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 283 p.

DE SMEDT E.-J. (Mgr). — *Le sacerdoce des fidèles.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 132 p. 50 FB.

DHEILLY J. — *A la trace de Dieu.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1960, 107 p.

DIERICKX M., S. J. —*Geschiedenis van Zingen.* 2e édit., Anvers, Nederlandsche Boekhandel, 1960, 304 p.

Diocèses de Suisse romande. Aspects sociologiques et religieux. Lausanne, Action catholique romande, 1961, 44 p., 14 cartes, 18 planches.

ELTESTER W. — *Judentum. Urchristentum. Kirche.* Berlin, A. Töpelmann, 1960, VIII-259 p. 34 marks.

FERON B. — *Dieu en Russie soviétique.* Paris, Témoignage chrétien, 1961, 128 p. 8 NF.

FRÈDE H. J. — *Pelagius. Der irische Paulustext. Sedulius Scottus.* Fribourg, Herder, 1961, 165 p. 22,50 marks; en souscription : 19,10 marks.

FREYTAG W. — *Reden und Aufsätze.* Hrsg. v. J. HERMELINK et H. J. MARGULL. Teil I. Munich, Chr. Kaiser, 1961, 293 p. 10 marks.

GALOT J., S. J. — *Dans le Corps mystique.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 232 p. 78 FB.

GERHARDSSON B. — *Memory and Manuscript.* Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1961, 379 p. 30 cour.

GIRAULT R., R. TAMISIER et H. TARDIF. — *Etapes de l'apostolat.* Paris, Edit. Ouvrières, 1961, 159 p. 5,85 NF.

GOLDARAZ C. G., S. J. — *Los concilios de Cartago de un codice Soriense.* Rome, Escuela española de historia y arqueologia en Roma, 1960, 163 p. 80 ptas.

GREMILLION J. B. — *The Catholic Movement of Employers and Managers.* Rome, Univers. Grégorienne, 1961, XII-217 p. 2.500 lires.

GROS A. — *Je suis la route.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 152 p. 84 FB.

GROSS J. — *Geschichte des Erbsündendogmas.* I : *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas.* Bâle, E. Reinhardt, 1960, 386 p. 28 frs.

GUARDINI R. — *La Mère du Seigneur.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 96 p. 3,90 NF.

HAMELINE J.-Y. — *Le chant grégorien.* Paris, Presses d'île de France, 1961, 124 p. 8,70 NF.

HAYWARD F. — *Les conciles œcuméniques.* Paris, A. Fayard, 1961, 220 p. 9 NF.

HERTLING L., S. J. — *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana.* Rome, Univ. Grégorienne, 1961, 57 p. 400 lires.

HORST Fr. — *Gottes Recht.* Munich, Chr. Kaiser, 1961, 344 p. 14,80 marks.

HUESMAN J. E., S. J. — *The Book of Isaia.* Part 1 et 2. 2 vol., New York, Paulist Press, 1961, 126 et 96 p. $ 0.75 par fasc.

KÜNG H. — *Concile et retour à l'unité.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 186 p. 9,60 NF.

LAFONT G., O.S.B. — *Structures et méthode dans la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 516 p. 390 FB.

Laie (Der) in der Kirche. Seckauer Diözesan-Synode 1960. Graz, Verlag Styria, 1961, 288 et 314 p., 15 reprod. Prix : 92,50 et 89 S.

LE GUILLOU M.-J., O.P. — *L'esprit de l'orthodoxie grecque et russe.* Paris, A. Fayard, 1961, 127 p. 4 NF.

LÉONARD E. G. — *Histoire générale du protestantisme.* I : *La Réformation.* Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 404 p., 32 pl., 4 cartes. 40 NF.

LUCQUES Cl. — *La nouvelle pauvreté.* Paris, Mame, 1961, 292 p. 8,95 NF.

LUTHER Martin. — *Œuvres.* Tome IX. Genève, Labor et Fides, 1961, 372 p.

LYNCH K. F., O.F.M. — *John de la Rochelle, O.F.M. Eleven Sermons.* St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1961, XXIV-103 p.

MARITAIN J. — *Wahrheit und Toleranz.* Heidelberg, F. H. Kerle, 1960, 69 p. 3,80 marks.

MATT (L. VON) et B. SCHNEIDER, S. J. — *Histoire des conciles par l'image.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 110 p., 90 hélios. 135 FB.

MERZBACHER Fr. — *Die Bischofsstadt.* Opladen, Westdeutscher Verlag, 1961, 70 p. 4,30 marks.

MOLITOR J. — *Chaldäisches Brevier.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1961, 172 p. 14 marks.

MOREL G. — *Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix.* III. *Symbolique* Paris, Aubier, 1961, 193 p.

MOURGUE G. — *Dieu dans la littérature d'aujourd'hui.* Paris, Edit. France-Empire, 1961, 285 p.

NAUD A., S.S. — *Le problème de la philosophie chrétienne.* Paris, Lethielleux, 1960, 119 p. 12 NF.

NOLASCO R. L. — *La Iglesia visible misterio de Cristo.* Buenos Aires, Editorial Bonum, 1961, 128 p.

NORDENTOFT S. — *Heideggers opgør med den filosofiske tradition kritisk belyst.* København, H. Reitzel, 1961, 191 p. 20 cour.

OELRICH K. H. — *Der späte Erasmus und die Reformation.* Munster i.W., Aschendorff, 1961, XII-166 p. 14,60 marks.

Oosterse spiritualiteit. Nijmegen, Instituut voor Byzantijnse en Œcumenische studien, 1961, p. 225-352. 2,50 flor.

ORAISON M. — *Amour, péché, souffrance.* Paris, A. Fayard, 1961, 127 p. 6 NF.

PERRIN J. M., O.P. — *Catherine de Sienne contemplative dans l'action.* Paris, Aubier, 1961, 243 p.

— *Marie Mère du Christ et des chrétiens.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 176 p., 5 h.-t. 87 FB.

PETIT J. (Chan.). — *Monseigneur Surat archidiacre de Notre-Dame de Paris (1804-1871) victime de la Commune.* Paris, Pagès, 1961, 101 p. 12 NF.

PFAMMATTER J. — *Die Kirche als Bau.* Rome, Univ. Grégorienne, 1960, XX-196 p. 2.000 lires.

PFÜRTNER St., O.P. — *Luther und Thomas im Gespräch.* Heidelberg, F. H. Kerle, 1961, 183 p. 5,80 marks broché; 8,80 marks relié.

PHILON D'ALEXANDRIE. — *Œuvres.* I. *Introduction générale. De opificio mundi.* — IX. *De agricultura.* Paris, Edit. du Cerf, 1961, 260 et 102 p. 15,10 et 9,60 NF.

PLENIER (Abbé). — *Oh! Monsieur l'archiprêtre.* Toulouse, Privat, 1961, 184 p.

Présence du Christ. Editions de Chevetogne, 1961, 110 p. 60 FB.

Problema (Il) dell'esperienza religiosa. Brescia, Morcelliana, 1961, 490 p.

RAMSEY P. — *War and the Christian Conscience.* Durham, U.S.A., Duke University Press, 1961, XXIV-331 p. $ 6.00.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. K. GALLING. Lief. 92-94. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, col. 577-864. 12,60 marks.

RENCKENS H., S. J. — *De profeet van de nabijheid Gods.* Tielt, Lannoo, 1961, 256 p.

RICHARD A. — *Le crime.* Paris, Flammarion, 1961, 222 p. 7 NF.

RIO M. — *La liberté.* Paris, Alsatia, 1961, 612 p. 24 NF.

RIQUET M., S. J. — *La charité du Christ en action.* Paris, A. Fayard, 1961, 160 p. 4 NF.

ROBERTUS A S. TERESIA A IESU INFANTE, O.C.D. — *De inhabitatione SS. Trinitatis.* Rome, Facultas Theologica O.C.D., 1961, XL-332 p. 2.500 lires.

RUSSO Fr., S. J. — *Technique et conscience religieuse.* Paris, Bonne Presse, 1961, 176 p. 8,95 NF.

SCHLIER H. — *Le temps de l'Eglise.* Tournai, Casterman, 1961, 320 p. 150 FB.

SPIAZZI R., O.P. — *Il simbolo della fede.* I-II. Alba, Edizioni Paoline, 1960, 772 et 666 p. 4.500 lires.

STEINMANN J. — *Job.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1961, 156 p., 45 ill. 69 FB.

THOMAS D'AQUIN S. — *Somme Théologique. La grâce. 1a-2ae. Questions 109-114.* Nouv. édit., Tournai, Desclée et Cie, 1961, 432 p. 9,90 NF.

THOMAS DE BAILLY. — *Quodlibets.* Edit. P. GLORIEUX. Paris, Vrin, 1960, 491 p.

THURIAN M. — *L'homme moderne et la vie spirituelle.* Paris, Edit. de l'Epi, 1961, 144 p. 6,90 NF.

TONQUÉDEC (J. DE), S. J. — *La critique de la connaissance.* 3e édit., Paris, Lethielleux, 1961, XXX-568 p. 20 NF.

TROMP S., S. J. — *Corpus Christi quod est Ecclesia.* II-III. Rome, Univers. Grégorienne, 1960, XII-585 et XII-465 p. 3.000 et 2.500 lires.

VAN DEN BUSSCHE H. — *Het Boek der Tekens.* Tielt, Lannoo, 1961, 276 p.

WINTER P. — *On the Trial of Jesus.* Berlin, W. de Gruyter, 1961, X-216 p. 22 marks.

WÖLFL K. — *Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian.* Rome, Univers. Grégorienne, 1960, XI-314 p. 2.500 lires.

ZERBI P. — *Il movimento cattolico in Italia da Pio IX a Pio X.* Milan, Vita e Pensiero, 1961, VIII-110 p. 450 lires.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*